



اللمعات العرشية

نويسنده: ملا محمد مهدي تراقي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللمعات العرشیه

نویسنده:

ملا محمد مهدی نراقی

ناشر چاپی:

کرج عهد

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۹	اللمعات العرشیه، مقدمه مصحح، ص: ۹
۹	مشخصات کتاب
۹	فهرست مطالب
۱۲	پیشگفتار
۱۳	مقدمه مصحح
۱۳	اشاره
۱۳	آثار و نوشته‌ها
۱۵	اثر حاضر
۱۶	دست‌نوشته‌ها
۱۷	شیوه تصحیح
۱۷	[النص]
۱۷	اشاره
۱۸	اللمعة الأولى فی الوجود و الماهیة
۱۸	اشاره
۱۸	[فی أن صرف الوجود موجود]
۱۹	[فی البرهان] علی أصالة الوجود و اعتباریة الماهیة
۲۰	[فی برهان آخر علی أصالة الوجود]
۲۱	[فی استحالة تصوّر صرف الوجود]
۲۲	[فی مراتب الإدراکات]
۲۴	[فی تغایر الماهیة و الوجود مفهوما و لزومه لها ثبوتا]
۲۵	[فی معنی الإمكان فی الوجودات الخاصة]
۲۶	[فی التشخص و التعین، و مناط الافتراق فی المشاركات]

- ۲۷ [في أن الوجودات الخاصة متخالفة بذواتها و الوجود العام حقيقة مشككة]
- ۳۰ [في تعيين ماهية و تحققها في الخارج، و اختلاف الوجودات و اشتراكها]
- ۳۰ [في التكثر و التشكيك في الوجود عند أهل الوحدة]
- ۳۲ [في أن الوجود حقيقة عينية و ما سواه يصير موجودا و ذا حقيقة لأجله]
- ۳۴ [في انقسام العارض إلى عارض الماهية و عارض الوجود]
- ۳۸ [في دفع الشبه الواردة على أصالة الوجود]
- ۴۳ [في كيفية اتحاد الماهية و الوجود و اتصافها به]
- ۵۰ [في كيفية اتصاف الماهية بالوجود و عروضه لها بناء على أصالة الماهية]
- ۵۴ [في أن الوجودات الخاصة هويات بسيطة متخالفة بأنفسها و تشخصها بنفس هوياتها]
- ۵۵ [في الآراء الموجودة حول متعلق الجعل]
- ۸۳ [في اتفاق آراء أكابر الصوفية و أساطين الحكمة في توحيد الحق]
- ۹۳ [في أن الماهيات مجعولة تتبع الوجودات]
- ۹۴ [في استحالة إدراك الواجب إلا بتوسط المجالي، لشدة ظهوره]
- ۹۵ [في أنه تعالى أصل الكلّ و مبدؤه و موجد الجميع و منشئوه، و في أنحاء تجلياته و مظاهره]
- ۹۷ [في مراتب عالمي الكبير و الصغير، و أنه تعالى أصل الوجود و مبدأ الكمال]
- ۹۸ [في حضرات الأسماء و الصفات، و العوالم التي هي أفعاله تعالى و مظاهر أسمائه و صفاته، و كيفية الصدور]
- ۱۰۱ [في جعل الوجودات الخاصة عند الصوفية و المتكلمين و الحكماء]
- ۱۱۳ [في أن علّة الجسم لا يكون واجب الوجود و لا جسما آخر؛ و في كيفية صدور الكثرات]
- ۱۲۰ [في أحكام الوجود العام و لوازمه]
- ۱۳۷ [اللمعة الثانية في ما يتعلّق بالواجب من إثبات وجوده و صفاته و أفعاله]
- ۱۳۷ [اشاره]
- ۱۳۷ [في إثبات وجود الواجب تعالى]
- ۱۳۹ [في وحدة الواجب تعالى]
- ۱۳۹ [اشاره]

- ۱۳۹ [المقام الأول] فى بيان التوحيد الذاتى؛ أى إثبات بساطته ذاتا من جميع الجهات و عدم تركيب ذاته من شيئين أو حيثيتين أو أكثر ----- ۱۳۹
- اشاره ----- ۱۳۹
- ۱۴۱ [فى ما يراد من عينية الوجود و ذات الواجب، و ما يرد عليه] ----- ۱۴۱
- ۱۴۳ [المقام الثانى] فى بيان التوحيد الصفاتى أى كون صفاته عين ذاته ----- ۱۴۳
- اشاره ----- ۱۴۳
- ۱۴۴ [فى الأنحاء الثلاثة لصفات الواجب] ----- ۱۴۴
- ۱۴۷ [فى الصفات الكمالية للواجب تعالى] ----- ۱۴۷
- ۱۴۸ [المقام الثالث] فى بيان التوحيد الالوهى؛ أى تفرده لوجوب الوجود و صنع العالم ----- ۱۴۸
- ۱۵۶ [المقام الرابع] فى بيان التوحيد الوجودى؛ أى كون وجود الحق واحدا هو الله تعالى و ما عداه شؤونات و اعتبارات و تجليات له ----- ۱۵۶
- اشاره ----- ۱۵۷
- ۱۶۲ [فى ما حصل للعارف السالك بعد الوصول إلى مراتب التوحيد و تصفية النفس و تحليلتها و استغراق الوقت بذكر الله] ----- ۱۶۲
- ۱۶۵ [فى الفرق بين مذهب العرفاء و الأشاعرة فى التوحيد الأفعالى] ----- ۱۶۵
- ۱۶۷ [فى أقسام الوحدة و وجوه المناسبة و المباينة بين الوحدة الضرفة و الوحدات الإمكانية] ----- ۱۶۷
- ۱۷۰ [فى أن واجب الوجود عالم بذاته و بجميع الموجودات] ----- ۱۷۰
- ۱۷۱ [فى كيفية علمه تعالى] ----- ۱۷۱
- ۱۸۸ [فى قدرته تعالى] ----- ۱۸۸
- ۱۹۲ [فى عموم قدرته تعالى] ----- ۱۹۲
- ۱۹۵ [فى إرادته تعالى] ----- ۱۹۵
- ۱۹۹ [فى أنه تعالى ليس له غرض فى أفعاله غير نفس ذاته] ----- ۱۹۹
- ۲۰۰ [فى حياته تعالى] ----- ۲۰۰
- ۲۰۱ [فى سمع الواجب و بصره] ----- ۲۰۱
- ۲۰۶ [فى كلامه تعالى] ----- ۲۰۶
- ۲۰۷ [فى ابتهاجه تعالى و حبه] ----- ۲۰۷
- ۲۱۶ [فى سرّ كون إدراكه تعالى أتم الإدراكات] ----- ۲۱۶

- ۲۱۶ [فی فرح من تنور بمعرفه ربه و أشرق بأضواء انسه و حبه]
- ۲۱۷ [فی أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات]
- ۲۱۸ [فی أنه تعالى تمام الأشياء]
- ۲۲۵ اللمعة الثالثة في كيفية إيجاده و إفاضته و صدور أفعاله
- ۲۲۵ اشاره
- ۲۲۵ [فی قاعدة الإيمان الأشرف]
- ۲۲۶ [فی عدم جریان قاعدة الإيمان الأشرف في الحوادث و ما تحتها]
- ۲۲۶ [فی ما أورد على قاعدة الإيمان الأشرف]
- ۲۲۹ [فی ترتيب صدور الموجودات على مقتضى قاعدة الإيمان الأشرف]
- ۲۴۴ [فی نقد الأدلة القائمة على ثبوت العقول العرضية]
- ۲۵۹ [فی كيفية حدوث العالم]
- ۲۷۲ تصویر نسخه اساس
- ۲۷۲ فهرستها
- ۲۷۲ اشاره
- ۲۷۳ ۱. آیات
- ۲۷۴ ۲. روایات
- ۲۷۵ ۳. اشعار
- ۲۷۵ الف. عربی:
- ۲۷۵ ب. فارسی:
- ۲۷۶ ۴. کسان
- ۲۷۷ ۵. گروهها
- ۲۸۱ ۶. کتابها
- ۲۸۲ ۷. منابع و مأخذ
- ۲۸۵ درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

اللمعات العرشية، مقدمه مصحح، ص: ۹

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: اللمعات العرشية / تالیف محمد مهدی بن ابی ذر النراقی؛ تحقیق علی اوجبی
مشخصات نشر: کرج عهد.

تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱.
مشخصات ظاهری: ۵۱۹ص. نمونه

فروست: (کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی ۷۲)

یادداشت: عربی

یادداشت: ص.ع. به انگلیسی: In Theology And Islamic philosophy.

یادداشت: کتابنامه: ص. [۵۱۵] - ۵۱۹

موضوع: فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع: مابعدالطبیعه -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

شابک: ۹۶۴-۵۷۶۳-۱۱

-۸۳۰۰۰۰ ریال

رده بندی کنگره: BBR/۱۲۰۶/۸ ۱۳۸۱

رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۱-۱۲۱۵۸

سرشناسه: نراقی، مهدی بن ابی ذر، ق ۱۲۰۹ - ۱۱۲۸

شناسه افزوده: اوجبی، علی، ۱۳۴۳ -، گردآورنده

شناسه افزوده: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

وضعیت فهرست نویسی: فهرست نویسی قبلی

فهرست مطالب

پیشگفتار سیزده

مقدمه مصحح هفده

اللمعة الأولى في الوجود و الماهية ۳

[في أن صرف الوجود موجود] ۵

[في البرهان] على أصالة الوجود و اعتبارية الماهية ۷

[في برهان آخر على أصالة الوجود] ۸

[في استحالة تصوّر صرف الوجود] ۱۱

[في مراتب الإدراكات] ۱۲

[في تغاير الماهية و الوجود مفهوما و لزومه لها ثبوتا] ۱۶

- [في معنى الإمكان في الوجودات الخاصّة] ١٩
- [في التّشخّص و التّعين، و مناط الافتراق في المتشاركات] ١٩
- [في أنّ الوجودات الخاصّة متخالفة بذواتها] ٢٢
- [في تّعين الماهيّة و تحقّقها في الخارج] ٢٧
- [في التّكثّر و التّشكيك في الوجود عند أهل الوحدة] ٢٩
- [في أنّ الوجود حقيقة عينيه] ٣١
- اللمعات العرشية، مقدمه مصمّم، ص: ١٠
- [في انقسام العارض إلى عارض الماهيّة و عارض الوجود] ٣٥
- [في دفع الشبه الواردة على أصالة الوجود] ٤٥
- [في كيفية اتّحاد الماهيّة و الوجود و اتّصافها به] ٥٣
- [في كيفية اتّصاف الماهيّة بالوجود و عروضه لها] ٦٧
- [في أنّ الوجودات الخاصّة هويّات بسيطة متخالفة بأنفسها] ٧٥
- [في الآراء الموجودة حول متعلّق الجعل] ٧٧
- [في اتّفاق آراء أكابر الصّوفيّة و أساطين الحكمة في توحيد الحقّ] ١٣٠
- [في أنّ الماهيات مجعولة بتبع الوجودات] ١٥٠
- [في استحالة إدراك الواجب إلّا بتوسّط المجالي لشدّة ظهوره] ١٥٢
- [في أنّه تعالى أصل الكلّ و مبدؤه و موجد الجميع و منشؤه] ١٥٤
- [في مراتب عالمي الكبير و الصغير، و أنّه تعالى أصل الوجود] ١٥٧
- [في حضرات الأسماء و الصفات، و العوالم التي هي أفعاله تعالى] ١٥٩
- [في جعل الوجودات الخاصّة عند الصّوفيّة و المتكلّمين و الحكماء] ١٦٥
- [في أنّ علّة الجسم لا يكون واجب الوجود و لا جسماً آخر] ١٨٥
- [في أحكام الوجود العامّ و لوازمه] ٢٠٠
- اللمعة الثانية في ما يتعلّق بالواجب ٢٣١
- [في إثبات وجود الواجب تعالى] ٢٣٣
- [في وحدة الواجب تعالى] ٢٣٦
- [المقام الأوّل] في بيان التوحيد الذاتي ٢٣٦
- [في ما يراد من عينيّة الوجود و ذات الواجب، و ما يرد عليه] ٢٣٩
- [المقام الثاني] في بيان التوحيد الصفاتي ٢٤٣
- [في الأنحاء الثلاثة لصفات الواجب] ٢٤٥
- [في الصفات الكمالية للواجب تعالى] ٢٥١
- [المقام الثالث] في بيان التوحيد الالوهي ٢٥٣
- [المقام الرابع] في بيان التوحيد الوجودي ٢٦٨
- [في ما حصل للعارف السالك بعد الوصول إلى مراتب التوحيد] ٢٧٩

- اللمعات العرشية، مقدمه مصحح، ص: ١١
- [في الفرق بين مذهب العرفاء و الأشاعرة في التوحيد الأفعالي] ٢٨٤
- [في أقسام الوحدة] ٢٨٨
- [في أنّ واجب الوجود عالم بذاته و بجميع الموجودات] ٢٩٥
- [في كيفية علمه تعالى] ٢٩٦
- [في قدرته تعالى] ٣٢٩
- [في عموم قدرته تعالى] ٣٣٦
- [في إرادته تعالى] ٣٤٣
- [في أنّه تعالى ليس له غرض في أفعاله غير نفس ذاته] ٣٤٩
- [في حياته تعالى] ٣٥٢
- [في سمع الواجب و بصره] ٣٥٣
- [في كلامه تعالى] ٣٦٣
- [في ابتهاجه تعالى و حبه] ٣٦٥
- [في سرّ كون إدراكه تعالى أتمّ الإدراكات] ٣٨٣
- [في فرح من تتورّ بمعرفة ربّه و أشرق بأضواء انسه و حبه] ٣٨٣
- [في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات] ٣٨٤
- [في أنّه تعالى تمام الأشياء] ٣٨٦
- [في أنّه تعالى غير متناهي القوّة و الشدّة، و ما سواه متناه محدود] ٣٩٨
- اللمعة الثالثة في كيفية إيجاده و صدور أفعاله ٤٠١
- [في قاعدة الإمكان الأشرف] ٤٠٣
- [في عدم جريان قاعدة الإمكان الأشرف في الحوادث و ما تحتها] ٤٠٥
- [في ما أورد على قاعدة الإمكان الأشرف] ٤٠٦
- [في ترتيب صدور الموجودات] ٤١١
- [في نقد الأدلّة القائمة على ثبوت العقول العرضية] ٤٤٠
- [في ما يقال في تفسير المثل الأفلاطونية] ٤٤٦
- [في كيفية حدوث العالم] ٤٦٨
- تصوير نسخه اساس ٤٩٣
- اللمعات العرشية، مقدمه مصحح، ص: ١٢
- فهرستها ٤٩٩
١. آيات ٥٠١
٢. روايات ٥٠٣
٣. اشعار ٥٠٥
٤. اعلام ٥٠٧

۵. گروهها ۵۰۹

۶. کتابها ۵۱۳

۷. منابع و مآخذ ۵۱۵

اللمعات العرشیه، مقدمه مصحح، ص: ۱۳

پیشگفتار

مدتی این مثنوی تأخیر شد

هنگامی که به تصحیح و بازخوانی کتاب جذوات میرداماد اشتغال داشتم، به پیشنهاد دوستی با متنی فلسفی که صبغه‌ای اشراقی داشت - یعنی اللمعات العرشیه - اثر سخته و پخته متکلم و فیلسوف شهیر ایرانی ملا مهدی نراقی آشنا شدم که به حق در نوبه خود از شاهکارهای کلاسیک فلسفه اسلامی به شمار می‌آید.

بدون بررسی اثر و ملاحظه تنها دستنوشته باقی مانده از آن و صرفاً بر اساس آشنایی با نثر روان و جذّاب و انس با اندیشه‌های نراقی، تصحیح آن را بر عهده گرفتم. نخست قرار بر این شد تا در طی یک سال تحقیق اثر یاد شده به انجام رسد.

اما با دستیابی به تصویر نسخه خطی و منحصر به فرد موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی دریافتم که به بیراهه رفته‌ام و تحقیق چنین متنی بر اساس نسخه‌ای که قرائت آن از دید بسیاری از اساتید فنّ نیز کاری بس دشوار و گاه غیر ممکن می‌نماید، به این زودیها به فعلیت نخواهد رسید.

ولی اینک بسیار خرسندم که به لطف الهی، علی‌رغم بضاعت علمی اندک، این کتاب در اختیار حکمت‌پژوهان قرار گرفت. عمده این توفیق را مرهون عنایت‌های

اللمعات العرشیه، مقدمه مصحح، ص: ۱۴

استاد عبدالحسین حائری می‌باشم که در طی ۲ سال همواره با روی باز پذیرایم بودند و در رفع شماری از کاستیها و ابهامها راهنما. حلاوت مصاحبت با استاد و نکته‌های علمی و لطائف روحی که در این فرخنده ایام نصیب شد، خود داستانی است مفصل که در این مختصر نمی‌گنجد.

شیفتگی و عطش زائد الوصف استاد نسبت به کشف حقایق علمی، در کنار تواضع و طهارت باطنی، بی‌هیچ تردیدی آدمی را از این جهت به یاد بزرگانی چون بیرونی و بوعلی می‌اندازد که تا آخرین لحظات حیات پربار خویش در جستجوی حقایق علمی بودند و انبساط و بهجت روحی حاصل از دانش‌اندوزی را بر تمامی لذات مادی ترجیح می‌دادند. عمرش دراز باد.

بحث درباره لمعات عرشیه را که در این مدّت در خلوت و جلوت بدان مأنوس و مألوف بودم به مقدمه وامی‌گذارم و با سپاس از تمامی دلاویزانی که در فعلیت بخشی این اثر سهیم بوده‌اند، سخن خویش را پایان می‌بخشم که سپاس و تقدیر از آفریده عین سپاس از آفریدگار است.

نیز از مخاطبان خردمند و نکته‌سنج خواهانم که کاستیها را کریمانه یادآور شوند.

چه خود به خوبی واقفند که تصحیح چنین متونی، بر اساس نسخه منحصر، مغلوط و ناخوانا کار ساده‌ای نبوده و لغزشهایی را به همراه خواهد داشت. به امید آنکه در آینده نزدیک نسخه‌ای دیگر از این اثر گرانسنگ یافت شود و نادرستیها اصلاح گردد.

نیازمند رحمت پروردگار غنیّ علی اوجبی تهران/ اسفند ماه سال ۱۳۸۰ خورشیدی مصادف با عید غدیر خم

اللمعات العرشیه، مقدمه مصحح، ص: ۱۵

مقدمه مصحح

اشاره

ادیب، عارف، حکیم، فقیه و ریاضی‌دان شهیر، جامع معقول و منقول، ملا محمد مهدی بن ابی ذر نراقی در اواسط سده دوازدهم هجری در کاشان دیده به جهان گشود و در سن شصت سالگی در هشتم شعبان ۱۲۰۹ ه. ق در گذشت و در نجف اشرف مدفون گشت.

تحصیلات ابتدایی شامل ادبیات عرب، منطق و دوره سطح فقه و اصول را در زادگاه خویش فراگرفت. سپس به حوزه علمی اصفهان که در اثر تلاشهای میرداماد و شاگردانش رونق خاصی داشت، شتافت و از محضر فیلسوف و فقیه بزرگ ملا اسماعیل خواجویی و دانشمندانی چون حاج شیخ محمد هرنندی و ملا مهدی هرنندی بهره‌ها برد. دانشهایی مثل ریاضی، نجوم را از میرزا نصیر اصفهانی فرا گرفت.

به انگیزه آشنایی با دیگر ادیان، خط و زبان عبری و لاتین را نیز آموخت. سپس به کاشان بازگشت و به تألیف و تربیت شاگردان، ارشاد خلق و امامت جمعه و جماعت مشغول شد.

پس از اندکی به سوی عتبات عالیات کوچید و از محفل درس فقهای چون شیخ یوسف بحرانی (اخباری بزرگ)، آقا محمد باقر بهبهانی و شیخ محمد مهدی فتونی اللمعات العرشیه، مقدمه مصحح، ص: ۱۶ استماع حدیث کرد و اجازه گرفت.

آنگاه دوباره به کاشان بازگشت و به تدریس و تألیف پرداخت و بتدریج زادگاه خویش را به شهر علم مبدل ساخت. پس از آن چند بار دیگر به مکه معظمه و زیارت عتبات عالیات و مشهد رضوی مشرف شد. در کاشان ازدواج کرد و پنج فرزند پسر از خود به یادگار گذاشت که همگی اهل فضل و دانش و تقوا بودند. شاخص‌ترین آنها فرزند بزرگش ملا احمد نراقی است که در سال ۱۱۸۵ ه. ق به دنیا آمد و همچون پدر به عنوان فاضل نراقی مشهور شد. دیگری (سومین فرزند پسر) ملا مهدی نراقی ثانی است که چون در سال وفات پدر به دنیا آمد، همنام وی شد.

آثار و نوشته‌ها

نوشته‌های به یادگار مانده از نراقی دارای ویژگیهایی است که آن را از آثار دیگران متمایز می‌سازد:

۱. شیوایی و روانی نثر، و استحکام و قوت در تقریر و تبیین مباحث
۲. تسلط و احاطه بر آرا و اندیشه‌های پیشینیان و استقلال در رأی
۳. تنوع: همان‌گونه که گذشت او جامع معقول و منقول بود؛ از این رو، آثارش شامل حوزه‌های بسیاری همچون: فلسفه، کلام، فقه، اصول، ریاضیات، نجوم، ادبیات و اخلاق می‌باشد.
۴. او سعی داشت تا در هر حوزه‌ای برای گروه‌های متفاوت مخاطبان خود در سه سطح بنویسد: ۱. مفصل ۲. میانی ۳. موجز. عمده آثار دسته دوم و سوم به صورت کتابهای درسی مورد استفاده قرار می‌گرفت.

در اینجا خالی از فایده نخواهد بود که به فهرست موضوعی مهمترین آثار وی اشاره‌ای داشته باشیم:

اللمعات العرشیه، مقدمه مصحح، ص: ۱۷

الف. ریاضیات: ۱. تحریر اکرثاوذوسیوس

٢. توضیح الأشكال (در هندسه اقلیدسی)
٣. حاشیه بر اكرثاوذوسیوس
٤. حاشیه بر شرح مجسطی
٥. رساله حساب
٦. عقود انامل (حساب انگشت- انگشت شمار)
 - ب. هیئت و نجوم: ١. المستقصی
 ٢. محصل الهیئة (-المحصّل)
 ٣. معراج السماء
 - ج. ادبیات: ١. دیوان اشعار با عنوان طائر قدسی
 ٢. نخبة البیان فی علم المعانی و البیان
 - د. فقه و اصول: ١. الاجماع
 ٢. انیس التجار
 ٣. انیس المجتهدین
 ٤. التحفة الرضویة
 ٥. تجرید الأصول (-التجرید)
 ٦. جامعه الاصول
 ٧. صلاة الجمعة
 ٨. لوامع الأحكام
 ٩. معتمد الشیعة
 ١٠. المناسک المکیة
 - ه. اخلاق: ١. جامع السعادات
 ٢. جامع المواعظ
- اللمعات العرشية، مقدمه مصمغ، ص: ١٨
- و. سیره ائمه: ١. محرّق القلوب (در مصائب ائمه علیهم السلام)
- ز. چند دانشی: ١. مشکلات العلوم
- ح. فلسفه و کلام: ١. انیس الحکماء
٢. انیس الموحّدين
٣. جامع الأفكار و ناقد الأنظار
٤. شرح الإلهیات من کتاب الشفاء
٥. الشهاب الثاقب
٦. قرّة العیون
٧. الکلمات الوجیزة
٨. اللمعات العرشية

۹. اللعة الإلهية

مهمترین و معتبرترین منابع در شرح حال و آثار مصنف که ما نیز از آنها بهره بردیم عبارتند از:

۱. شرح حال مختصری که ملا احمد نراقی (بزرگترین پسر مصنف) در پایان نسخه خطی لؤلؤ البحرين نگاشته و آقای حسن نراقی عینا نقل نموده که در مقدمه مصححان کتابهای اللعة الإلهية، قره العيون و شرح الإلهيات من کتاب الشفاء آمده است.
۲. گلشن مراد، نوشته مورخ معاصر مصنف، ابو الحسن مستوفی غفاری
۳. ریاض الجنة، اثر سید محمد زنوزی از علمای بزرگی که از محضر نراقی بهره برده.
۴. زندگی نامه‌ای که جناب آقای حسن نراقی نگاشته است.

اثر حاضر

الف. وجه تسمیه: همان گونه که مؤلف در آغاز تصریح دارد، نام کتاب اللعات

اللمعات العرشية، مقدمه مصحح، ص: ۱۹

العرشیه است. «اللمعات» جمع «اللمعة» به معنای «پاره نور» نام بخشهای پنجگانه اصلی کتاب است که مؤلف تحت تأثیر شیخ اشراق و نظام فلسفی او که مبتنی بر نور می باشد، برگزیده است.

اما علامه شیخ آقا بزرگ تهرانی از این اثر با عنوان اللعات الشرعية یاد کرده است؟! «۱» سید محمد حسن زنوزی در ریاض الجنة آن را اللعات العرشية فی الحکمة الإشراق دانسته «۲» و در لباب الألقاب با نام اللعات العرشية فی الحکمة الإلهية نیز به آن اشاره شده است.

لازم به ذکر است که رساله اللعة الإلهية چون گزیده‌ای از اللعات می باشد، بدین نام موسوم شده؛ و الکلمات الوجيزة نیز تلخیصی از اللعة الإلهية است.

ب. ابواب و فصول: کتاب از پنج بخش اساسی با نام «لمعة» تشکیل شده است:

لمعه أول: در وجود و ماهیت

لمعه دوّم: در صفات جلالیه و جمالیه

لمعه سوّم: در چگونگی ایجاد و آفرینش هستی

لمعه چهارم: در نفس انسانی

لمعه پنجم: در نبوت، چگونگی وحی و نزول فرشتگان

ج. شیوه بحث و منابع: از میان آثار خود به دو کتاب قره العيون و جامع الأفكار استناد کرده که از همینجا استفاده می شود که اللعات پس از آن دو تألیف شده است.

در تبیین شیوه مشائیان بیشتر از آرای شیخ در التعليقات استفاده کرده و اندیشه‌های سهروردی را از رساله گرانسنگ هیاکل النور اقتباس نموده است.

نراقی در عین تسلط بر آرای شیخ و شیفتگی و تمایل به اندیشه‌های سهروردی دیدگاههای مستقلی را ارائه کرده است، و همان گونه که در مقدمه اثر حاضر آورده، هماوایی او با دو مشرب فلسفی اشراق و مشا تا آنجایی است که با قطعیات عقل و

(۱). ر. ک: الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۱۸، ص ۳۴۵.

(۲). شرح الإلهيات من کتاب الشفاء، صفحه بیست و پنج.

اللمعات العرشية، مقدمه مصحح، ص: ۲۰

نقل در تعارض نباشند.

«گمان مبر که نسبت به اصول و قواعد فرقه‌ای خاص از متصوفه، حکمای اشراقی یا مشائی تعصب دارم، بلکه در یک دستم برهان قاطع و در دستی دیگر قطعیات شرع است و در مقابل دیدگانم اینکه واجب الوجود در صفات و افعال برترین است. به این دلیلهای قطعی چنگ می‌زنم گرچه با هیچ یک از یافته‌های گروه‌های یاد شده سازگار نباشد.» (۱)

دست‌نوشته‌ها

بر اساس اطلاعات موجود در فهرس نسخه‌های خطی و منابع کتابشناسی دو نسخه از لمعات شناسایی شده، اما تنها یکی در اختیار است و سرانجام نسخه دیگر معلوم نیست:

۱. نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۹۴۸ که اساس تحقیق ما قرار گرفت و با حرف رمز «س» در پاورقیها مشخص شده است. این نسخه حاوی لمعه اول و دوم و بخشی از لمعه سوم است.

آغاز: الحمد لله المتفرد بوجوب الوجود و الالوهية و المتوحد بالأزلية و القيومية

انجام: و نسأله التوفيق في إتمام ما بقى من الكتاب و أئی قد استكتبت هذا الكتاب و كتبت بعضه بيدي و أنا العبد المذنب الجاني محمد ... و وفقهم لتحصيل مرضيه

همان‌گونه که کاتب در سطور پایانی تصریح دارد، این نسخه نیمی از کتاب است و نیم دیگر باید در مجلد دیگر نوشته می‌شده که گویا چنین توفیقی برایش حاصل نشده است.

این نسخه شامل ۴۱۰ صفحه ۲۱ سطری است که به خط شکسته نستعلیق ناخوانای دو کاتب- پدر و پسر- کتابت شده. نخست به دستور پدر، پسر قسمتهایی از آغاز کتاب را کتابت کرده. اما از آنجا که از عهده این کار برنیامده و یا عمداً متن را با خطی بسیار بد کتابت کرده به گونه‌ای که بازخوانی آن برای اهل فن نیز بسیار دشوار

(۱). اثر حاضر، ص ۲.

اللمعات العرشية، مقدمه مصحح، ص: ۲۱

است، از این رو پدر پس از توبیخ وی خود کار را ادامه داده است. این مطلب از حاشیه موجود در برگ ۷۲ نسخه هویدا می‌شود آنجا که پدر می‌نویسد:

«چون نور چشمی میرزا ابو الحسن منتهای سعی خود در بدنویسی نموده، حقیر نمی‌توان خواند؛ لهذا از روی غیظ و غضب سعی در بدنویسی نموده ... را به روز سیاه خود نشانیدم که آن نور چشمی بداند که از هر بدی برتری می‌باشد. بعد از این طریقی کتابت بکند که مسلمانان مستفید شوند.»

اما متأسفانه از باب «الولد سرّ أبيه»: پسر کو ندارد نشان از پدر، خط پدر نیز تفاوت چندانی با خط فرزند ندارد. و معلوم نیست به چه علتی نام پدر که کاتب اصلی است در پایان نسخه سیاه شده و همین قدر برای ما باقی مانده است: أنا العبد المذنب الجاني، محمد مشخصات ظاهری نسخه «۱» (اعم از نوع خط و جنس کاغذ) حاکی از آن است که در سده ۱۳ کتابت شده است.

۲. شیخ آقا بزرگ در الذریعه بر اساس ادعای آقای نصیری از نسخه ناقص دیگری یاد کرده که در عصر مؤلف کتابت شده و به شماره ۱۰۷۳ در کتابخانه ایشان موجود است. «۲» بر این اساس با جناب آقای نصیری تماس حاصل شد و ایشان اظهار بی‌اطلاعی کردند و متأسفانه تا هنگام نگارش این سطور نیز هیچ اطلاعی از نسخه یاد شده به دست نیامد.

شیوه تصحیح

بازخوانی اثر بر اساس نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی انجام گرفت. هر جا که از دید نگارنده عبارت یا واژه‌ای نادرست می‌نمود، احتمال راجح در متن و عبارت نسخه اساس در پاورقی با حرف رمز «س» مشخص گردید.

(۱). ر. ک: فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۵، صص ۴۵۵-۴۵۴.

(۲). ر. ک: الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ج ۱۸، ص ۳۴۵.

اللمعات العرشية، مقدمه مصحح، ص: ۲۲

- در بسیاری از موارد فعل و فاعل از نظر مؤنث و مذکر بودن مطابقت نداشت که اصلاح گردید و برای احتراز از افزودن بی‌ثمر پاورقیها، به این موارد اشاره نشد.

- نام سور، شماره آیات، منابع روایات و مآخذ اقوال تا آنجا که امکان داشت، مشخص شد.

- در موارد تفاوت متن منقول با متن چاپ شده، تنها به تفاوت‌های اساسی اشاره شد.

- عناوین موضوعی سرفصلهای زیرمجموعه لمعه‌ها، در نسخه خالی بود که توسط نگارنده از متن استخراج و به عنوان مدخل در داخل دو قلاب ثبت شد تا استفاده از مباحث کتاب سهلتر گردد.

- در مواردی که افزودن کلمه یا عبارتی برای فهم متن ضروری می‌نمود، داخل دو قلاب افزوده شد.

- علائم «+» و «-» در پاورقیها برای بیان افزوده‌ها و کاستیها است.

- برای امکان دستیابی بهتر به تنها نسخه موجود، شماره صفحات در کنار حروف A و B که حاکی از صفحات پشت و رو می‌باشند، درج گردید.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۱

[النص]

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله المتفرد بوجود الوجود والالوهية؛ والمتوحد بالأزلية والقيومية والربوبية. كل قوی فی قبضة قدرته أسير؛ و كل عظیم فی جنب عظمته ذلیل حقیر.

هو الحقّ و ما عده مضمحلّ باطل؛ و هو الباقي و ما سواه هالك زائل. جلّ عن إدراك العقول والأفهام؛ و عزّ عن إحاطة البصائر والأوهام. فإلى الإسراء دلّ الإمكان والعبودية و نيل سرادقات جمال الوجود والربوبية؛ و ما للمسجونين فی سجن حضيض الناسوت و العروج إلى ذروة حقائق اللاهوت.

و نشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له بشهادة تبلغ سکان صقع الملكوت و يستعظمها قطان قدس الجبروت.

و نصلى على نبينا المبعوث بالحقّ من الحقّ؛ و المستغرق فى الجمال المطلق؛ طيار جوّ الأزل و الأبد؛ و غوّاص غمرات بحر السرمد؛ سيّاح عوالم الأفلاك؛ و مخدوم أعظم الأملاك. فصلوات الله عليه و على عترته، الأرواح العرشية فى الأشباح القرشيه، و الأنوار القدسية فى الهياكل العنصرية، و الجواهر الملكوتية فى القوالب الناسوتية.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۲

فيقول الشائق إلى عالم الأنوار، و طالب حقائق المعارف و الأسرار، مهدى بن أبى ذر النراقى - جعلهما من صفوة الأخيار -: هذه لمعات

عرشيه تستضىء بها وجوه عوالم الأكوان؛ و إشراقات عقلية تتلألأ بها قلوب عرفاء الإخوان؛ و أذوات (١) نورية تروح مشام الأرواح؛ و صادرات قدسية تحيي رميم الأشباح؛ نفحات ربانية لا تمسها اسراء سجن البدن؛ و نفسات رحمانية آتية من جانب القرن؛ مكاشفات شهودية صافية عن شوائب العمى؛ و مشاهدات حضورية تذكر عهد الحمى، بل غوامض أسرار ليست شريعة لكلّ وارد؛ و معارف أحرار لا يطلع عليها إلا واحد بعد واحد؛ أخذتها من مرثيات العقول النورية بعد المسافرة إلى أوطانها، و استفدتها من عوالم الأنوار غبّ الالتجاء إلى سكّانها؛ و أهديتها لمن أشرق قلبه بأنوار الجلال و نودى من وراء سرادات الجمال.

فخذها/ ١/ A/ بقلب صفى عن كدورات عالم الطبيعة؛ و استعدّ بشروق نور الحقّ من افق الحقيقة؛ و لا تظنّ بى أنى جامد على اصول فرقة معينة- من الصوفية أو الإشراقية أو الكلامية أو المشائية- بل ياحدى يدى قاطع البرهان و بالآخرى قطعيات صاحب الوحي و حامل الفرقان؛ و بين عيني كون الواجب على أشرف الأنحاء فى الصفات و الأفعال. فأخذ بما تقتضيه هذه القواطع و إن لم توافق قواعد واحد من الطوائف؛ و سميتها ب «اللمعات العرشية»؛ و تنحصر فى لمعات خمس:

أحدها: فى الوجود و الماهية و بعض ما لهما من الأحوال.

و ثانيها: فى ما يتعلّق بالمبدأ من صفات الجلال و نعوت الجمال.

و ثالثها: فى كيفية إيجاده و إفاضته و ساير ما يتعلّق بصدور الأفعال.

و رابعها: فى النفس الإنسانية و ما يتعلّق بها من الأحوال و المآل.

و خامسها: فى النبوات و كيفية الوحي و نزول الملك و ساير ما يرتبط بهذا المقال.

(١). س: ازوات.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣

اللمعة الأولى فى الوجود و الماهية

إشاره

اللمعات العرشية، النص، ص: ٥

[فى أن صرف الوجود موجود]

صرف الوجود موجود و إلا لزم فى الماهيات الموجودة إمّا عليه المعدوم لوجود نفسه أو الدور أو التسلسل. و المراد به حقيقة بسيطة قائمة بذاتها، مجردة عن الماهية، منشأ بنفسها لانتزاع الظهور الخارجى المعبر عنه بالوجود المطلق و العامّ و الإثباتى و الوجود بالمعنى المصدرى؛ بمعنى أنّه منتزع من حاقّ حقيقتها بحيث لا يمكن تصوورها منفكّة عنه؛ بخلاف الماهيات؛ فإنّ شيئاً منها لا يقتضى هذا الظهور بذاته؛ إذ المراد بالماهية ما من شأنه الاتّصاف به و عدمه؛ و للعقل أن يلاحظه مجرداً عنه. فإن وجد علّة الاتّصاف صارت موجودة و إلا كانت معدومة. فهى فى حدّ ذاتها معدومة غير مقتضية للوجود؛ كيف و لو كان الوجود من لوازمها الذاتية لم ينفكّ عنها فى التعقّل أيضاً و انقلب الوجود العقلى خارجياً؟! إذ لازم الماهية يلازمها فى أى ظرف وجدت و لذا لا تنفكّ الزوجية عن الأربعة فى الطرفين.

و لا تظنّ «أنّ الحرارة الخارجية لازم النار مع أنّها تنفكّ عنها فى التعقّل» لأنّها

اللمعات العرشية، النص، ص: ٦

لازم حقيقتها الخارجية دون ماهيتها المطلقة.

و أما صرف الوجود القائم بذاته فهو يقتضى الموجودية الخارجية بذاته؛ بمعنى أنّها من لوازمها الذاتية التي لا يمكن أن تنفك عنه أصلا. فكان حقيقته أنّه في الأعيان ولذا يمتنع تعقله؛ إذ لو دخل في الذهن انقلب الوجود العقلي خارجيا أو بالعكس. فمعلوماته منحصره بكونه كذلك و مبدئيه للمطلق بنفس ذاته.

قيل: هذا الدليل منتقض بالماهية الموجودة للممكن. إذ قابل الشيء كفاعله في وجوب تقدمه عليه بالوجود مع أنّها متّصفه بالوجود من دون تقدمها عليه بالوجود.

اجيب: باعتبارية القابلية و المقبولية منها. إذ المتحقّق في الخارج واحد و الاتّصاف بالوجود و المغايرة بمجرد الاعتبار؛ و إذ يتأتى مثله في الماهية الواجبة فلا يلزم افتقارها إلى B/١/ علّة خارجة.

و الحقّ: أنّ هذا النقص مع القطع بتقدّم فاعل الشيء و قابله عليه شاهد صدق على أصالة الوجود الخاصّ في الممكن جعلاً و تحقّقاً و كون الماهية الإثباتية منتزعة عنه من دون تحقّق و جعل لهما بالذات كما يأتي؛ إذ وروده إنّما هو على أصالتها نظرا إلى أنّها مع قطع النظر عن الوجود معدومة. فلا معنى لتقدمها عليه حتّى يصحّ اتّصافها به و انتزاعه عنها.

و أمّا مع أصالة الخاصّ فلتحقّقه في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العامّ، و الماهية يتقدّم عليهما و يصحّ انتزاعهما عنه و إن لم يتحقّق الاتّصاف الموجب للمغايرة الواقعية و القابلية الحقيقية.

قيل: لو كانت الأصالة للخاصّ و الماهية منتزعة جاز كونهما في الواجب كذلك؛ لعدم لزوم جعل يفتقر إلى علّة خارجة؛ فلا يثبت كونه صرف الوجود.

قلنا- بعد تذكّر «أنّ الاعتباري إمّا وهمي لا يفتقر إلى حيثية خارجية يناسبه و يصلح لمنشئيه انتزاعه أو نفس أمرى يفتقر إليها»:- إنّ الوجود و الماهية ليستا من

اللمعات العرشية، النص، ص: ٧

الأوّل و إلّا صحّ انتزاع الوجود من العناء و كلّ ماهية من كلّ حقيقة بل من الثاني؛ فلا بدّ لكلّ منهما من حيثية مصحّحة لانتزاعه؛ فلا بدّ في محلّهما من حيثيتين خارجيتين؛ و يمتنع تحقّقهما في الواجب و إلّا لزم تركّبه و افتقاره؛ فلا يصحّ انتزاعهما عنه و إلّا لزم انتزاع مفهومين مختلفين لهما- اعتبارية [و] نفس أمرية- من البسيط من كلّ وجه؛ [و] قد ظهر بطلانه.

فالوجود الخاصّ ممكن بالنظر إلى حيثية صدوره من العلّة و وجوبه الغيرى ينتزع عنه العامّ. فبالنظر إلى حيثية ذاته الممكنة و عدمه الذاتى تنتزع عنه الماهية؛ فهو زوج تركيبى؛ و الوجود الواجب لغنائه بذاته و استغنائه عن العلّة ليس له إلّا حيثية ذاته البسيطة؛ فلا ينتزع عنه إلّا العامّ.

فكلّ حقيقة خارجية ينتزع عنها صورتان هما الماهية و العامّ ممكن مرّكب ذو ماهية؛ و كلّ حقيقة لا يمكن أن ينتزع عنها إلّا صورة واحدة هي الوجود العامّ واجب بسيط؛ حقيقته عين وجوده. فالوجود زائد على الماهية في الأوّل خارجا و ذهنيا لاختلاف الحيثية و الصورة؛ و عينها في الثاني في الطرفين لوحدتهما.

و أيضا: لو اريد بكون الواجب ذا ماهية خاصة كونها جزء له أو كونه ذا جهة مصحّحة لانتزاعها، لزم تركّبه. و لو اريد به انتسابها إليه بالمعلولية فلا وجه للتخصيص؛ إذ الكلّ عند الكلّ منتسب إليه و إن اختلفوا في كيفية النسبة.

فإن قيل: مفهومات الصفات في الاعتبارية كالماهية و العامّ؛ فيلزم استنادها إلى حيثيات في الذات متغايرة.

قلنا: يأتي جوابه في محلّه.

[في البرهان] على أصالة الوجود و اعتبارية الماهية

يصير حاصل البرهان: أنّ اللازم انتهاء سلسله الوجودات الخاصه إلى ما هو منشأ

اللمعات العرشية، النص، ص: ٨

بذاته لانتزاع العامّ دفعا للدور و التسلسل؛ و لا تكون له ماهية لما مرّ؛ فهو صرف الوجود الحقّ الواجب بذاته.

[فى برهان آخر على أصالة الوجود]

حقيقته كلّ موجود هو وجوده الخاصّ، و هو الأصل فى الجعل و التحقّق؛ و الماهية و العامّ منتزعا/ ٢ A/ عنه؛ إذ الماهية المقابلة للوجود ليس الوجود عينا لها و هو ظاهر؛ و لا- جزءا لها و إلّا لم يصحّ تجريدها عنه و تعلّقها بدونه؛ فهى كالعامّ اعتبارية؛ فتحصيل المتحصّل منها محال؛ إذ ضمّ الاعتبارى إلى مثله لا يفيد إلّا الاعتبارى؛ و أيضا ممتنع تحقّق الاعتبارى بنفسه، بل لا بدّ أن ينتزع عن غيره.

فلا بدّ فى كلّ موجود من أمر آخر متحقّق بنفسه أولا بدون العلة أو بعد صدوره عنها، و هو الوجود الخاصّ.

و لا تظنّ أنّ تحقّق الوجود بنفسه هو بعينه وجوبه بذاته؛ إذ معنى وجوبه بذاته كونه مقتضى ذاته من دون حاجة إلى فاعل و قابل؛ و معنى تحقّقه بنفسه عدم توقّف تحقّقه على وجود آخر يقوم به و لو كان صادرا عن علمه، بخلاف غير الوجود، فإنّ تحقّقه فرع وجود يتّصف به أو ينتزع عنه؛ فلا يتمّ إلّا بتأثير الفاعل فى وجوده و اتّصافه به.

فالحاصل: أنّ الماهيات لعدمها الأصلى و اعتباريتها يفتقر فى تحقّقها إلى محقّق؛ و تحقّقها بالعلم ما لم ينضمّ إليها شىء آخر محال؛ و بالعامّ كذلك؛ إذ الاعتبارى لا يكون محقّق الحقائق و مذوّت الذوات. فيكون بأمر ثابت متحقّق بنفسه بعد صدوره عن العلة؛ و ما هو إلّا الوجود الخاصّ.

و أيضا: العامّ اعتبارى منتزع، و المناسبة بين المنتزع و المنتزع عنه لازمة، و الماهية لعدمها الذاتى لا تصلح لمنشئة الانتزاع؛ فلا بدّ من تحقّق شىء بالجعل

اللمعات العرشية، النص، ص: ٩

يناسبه و هو الخاصّ.

و أيضا: كلّ موجود فى الخارج متشخصّ، و الماهية كلية مبهمه، و تشخصها بماهيات الأعراض و اللواحق باطل؛ لأنّها مثلها فى الكلية و الافتقار إلى مشخصّ؛ و انضمام الكلى إلى مثله و لو ألف مرّة لا- يفيد التعيّن؛ و بالعامّ فاسد؛ لاشتراكه بين الكلّ؛ و تخصّصه كذلك؛ إذ التخصّص فرع التشخصّ «١». فالطبيعة ما لم يتقيد بالمشخصّات لم يتخصّص بالحصص. فإسناد التشخصّ إلى التخصّص غير معقول.

فالتشخصّ بنحو الوجود المعبر عنه بالوجود الخاصّ دون اللواحق و العوارض، يتوقّف بعينها أيضا عليه؛ فهى من لوازم نحو الوجود المشخصّ لأجله.

فتشخصّ كلّ شىء نحو وجوده كما يأتى بوجه أوضح.

فإن قيل: الخاصّ الإمكانى ليس العامّ من لوازمه الذاتية و إلّا كان واجبا، بل من عوارضه المفارقة. فيفتقر فى اتّصافه به إلى العلة؛ فهو كالماهية فى البقاء على مقتضى الذات من صرافة الليس و عدم المنشئية لانتزاع العامّ بدون تأثيرها و خروجه إلى الأيس و المنشئية له بنفسه؛ فأثرها الموجب لهذه المنشئية إن اقتضى التحقّق اقتضى فيهما و إلّا لم يقتض فى شىء منهما، لاشتراكهما فى مقتضى الذات و أثر العلة؛ فلا يعقل بينهما فرق إلّا فى مجرّد التسمية، و لذا لم يفرق بينهما صاحب الشفاء و أطلق كلّا منهما/ ٢ B/ على الأخير.

قلنا- بعد التنبه على ضرورة تحقّق الحقائق و تحصيل المتحصّلات و اعتبارية الماهية المقابلة للوجود و العامّ، و امتناع تحصيل المتحصّل منهما و وجوب تحقّق منتزعا عنه:- هب أنّ الخاصّ بلا- تأثير العلم معدوم إلّا أنّه- كما مرّ- بعد صدوره متحقّق بنفسه بلا

افتقار إلى الماهية و العام، بل هما منتزعا عنه؛ و الماهية المقابلة للوجود لا يمكن صدورها قائمة بنفسها متحققه بدون وجود تقوم به. إذ

(١). س: التخصص.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٠

المفهوم منها لا يقوم بنفسه، بل لا بد له من قابل متحقق ينتزع عنه؛ و لو سميت هذا المتحقق ماهية فلا مشاحة في التسمية إلا أنا نقطع بأنه غير ما يفهم و يراد منها.

فإن قيل: هذا المتحقق لا يوجد بدون الظهور الخارجي المعبر عنه بالعام، فكيف يكون متحققا بدونه حتى لا يكون تحققه بالاعتباري؟!

قلنا- بعد النقص بالخاص الواجب:- إن فرض عدم كل لازم يستلزم فرض عدم ملزومه؛ و لا يمكن ذلك لاستحالة تخلف المعلول عن علته؛ فهو لا يوجب توقف الملزوم على اللازم في التحقق الخارجي، بل الأمر بالعكس.

فالحاصل: أن صدور الشيء أو جعله أو إيجادها أو ما يرادفها من العبارات عبارة عن إخراجها من الليس إلى الأيس؛ و هو فعل يترتب عليه نحو تحققه من القيام بنفسه في الجوهر و موضوعه في العرض و بالانتزاع من غيره في الاعتباري. فإن أنحاء التحقق في الأشياء مختلفة؛ فما يتوقف تحققه على وجود الغير- كالماهية المعدومة في حد ذاتها الموقوف تحققها على الوجود المتحقق بنفسه القابل لانتزاعها عنه- يتوقف تحققها عليه؛ و أما ما لا يتوقف تحققه على غيره من ماهية أو وجود كهذا الوجود المحقق لهما، فبالجعل يظهر في الخارج متحققا قائما بنفسه منتزعا عنه الماهية. ثم كل متحقق- بأي نحو كان- يلزمه انتزاع العام عنه. فظهر أن المتحقق بالأصالة في كل شيء نحو وجوده المعبر عنه بالوجود الخاص.

فإن رجعت و قلت: اعتبارية الماهية بمعنى الصورة الذهنية المعزاة عن الوجود الخارجي مما لا كلام فيه؛ و قد صرح به المحققون القائلون بحصول الأشياء بأنفسها في الذهن؛ حيث قالوا: إن الشيء ملحوظا بوجوده الخارجي يسمى حقيقة تترتب عليها الآثار الخارجية؛ و متعزى عنه يسمى ماهية لا يترتب عليها شيء منها؛ و هو بهذا الاعتبار لا تحقق له في الخارج و إنما له وجود عقلي فقط، و إنما الكلام في

اللمعات العرشية، النص، ص: ١١

منشأ انتزاع هذه الماهية العقلية و هو الحقيقة الخارجية؛ فللزوم أن نقول: إنه متحقق في الخارج بالأصالة و ليس هو صرف الوجود. فيكون ماهية خارجية. فالماهية إما عقلية غير متحققه في الخارج أو خارجية متحققه فيه و يعبر عنها بالحقيقة.

قلنا: هذه الحقيقة الثانية التي عبرت عنها بالماهية الخارجية لا يمكن أن يكون شيئا مقابلا للوجود- أي معزى عنه- و مع ذلك كان له تحقق خارجي. فتحققها فرع ارتباطها/ ٣A بالوجود.

و قد عرفت أن مجرد العام الاعتباري لا يمكن أن يحصلها في الخارج؛ فلا بد أن يكون فيه شيء متحقق قائم بنفسه لا يفتقر في تحققه إلى شيء آخر حتى يكون محققا لها؛ و ما هذا شأنه- أي متحقق بنفسه مع قطع النظر عن ماهيته و وجوده «١»- ليس إلا الوجود الخاص؛ لعدم الوساطة بين الماهية و الوجود؛ فإذا ليس هذه فهذا.

فالحقيقة الخارجية التي منشأ انتزاع الماهية ليس إلا الوجود الخاص؛ فهو المتحقق و الماهية من شئونه المنتزعة عنه.

[في استحالة تصور صرف الوجود]

قد دريت أن صرف الوجود لا يمكن تعقله؛ إذ حقيقته أنه في الأعيان؛ فلا يمكن أن يوجد في الأذهان كما صرح به صاحب التحصيل

و غيره من أساطين الحكمة و العرفان.
 و أما الوجودات الخاصية الممكنة و إن أمكن أن تفكك عن الكون العيني إلا أنها أيضا مجهولة الكنه غير ممكنة التصور؛ لعدم تركيبها من جنس و فصل، كما يأتي.
 و أيضا: تصور الشيء إما حصول صورته أو نفسها؛ و صورته إما شبحة - كما ذهب إليه أهل الأشباح - أو ماهيته المعزاة عن الوجود الخارجى - كما اختاره

(١). س: + اخر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٢

القائلون بحصول الأشياء بأنفسها فى الذهن - و الوجود المتحقق بنفسه الشامل لصرف الوجود الحقّ و الوجودات الخاصية الممكنة ليس له شبح؛ إذ شبحة إما عين الوجود أو عدم أو ماهية.

و الأول ليس شبحا له؛ و الثانى بين الفساد؛ و الثالث لا يطابق الوجود، مع أن المطابقة بين الشبح و ذى الشبح لازمة ليكون حصوله علما به؛ و ليست ماهية ذات وجود حتى يتمكن العقل من تجريدها عن الوجود و أخذ الماهية الصيرفة؛ و لا يتوهم تمكنه من تجريد الوجود البحت أو الخاص الإمكانى منه، لإيجابه تعريه الشيء عن نفسه أما فى الأول فظاهر؛ و أما فى الثانى فلأن الفرض تحققه بنفسه و منشئته لانتزاع العام بعد صدوره عن العلم بدون افتقاره إلى ماهية أو وجود آخر؛ و الضرورة قاضية بأن تجريد مثله عن الوجود الخارجى تجريد للشيء عن نفسه.

و بذلك يعلم ابتناء المذهبين فى التصور على أصالة الماهية؛ إذ على أصالة الوجود تمتنع تعريه الحقائق - أى الوجودات الخاصية - عن الوجود حتى تحصل منه فى الذهن أنفسها أو أشباحها، بل تكون ممتنعة التصور غير معلومة بالعلم الحصولى. فالعلم بها إما بالمشاهدة الحضورية إن أمكنت أو بآثارها و لوازمها من الوجود العام و الماهيات المنتزعة عنها.
 و قد ظهر ممّا ذكر استحالة التصور فى حقيقة الوجود و بداهته فى العام و نظريته فى الماهيات إلا أنها ليست متعزاة عن الوجودات الخاصية التى هى الحقائق حتى تكون نفسها، بل منتزعة عنها و شئوناتها؛ فليس بإزائها فى الأعيان إلا منشأ انتزاعها.

[فى مراتب الإدراكات]

العلم الحضورى انكشاف وجود الشيء و مشاهدته B٣/ جزئيا؛ و الحصولى أخذ

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٣

ماهية كليا. فالعلم بوجوده من آثاره و لوازمه يشابه الأول من وجه و الثانى من وجه. فالعلم بوجود الواجب تعالى كلى إلا أن البرهان أفادنا تعينه.

ثم استحالة معلومية صرف الوجود و الخاص الإمكانى بالحصولى كجوازها بالآثار ممّا لا كلام فيه.

و الحقّ: جوازها بالمشاهدة الحضورية للمجردين؛ إذ منشأها بعد التجرد كمال الارتباط و كلّ مجرد له ربط المعلوية بمبدئه و ربط الصدور من واحد لكلّ ممكن.

و حصر الربط فى الأربعة المشهورة ليس عقليا بل استقرائى؛ و المناط كماله؛ على أن ربط العلية و المعلوية كما يوجب علم العلة بالمعلول يوجب العكس، بل علم أحد المعلولين بالآخر مع كمال التجرد؛ و التخلف فى الآخرين لانتفائه فى أكثر المعلولات.

فالمشاهدة تدور مع تجرد النفس وجودا و عدما، و زيادة و نقصانا. فيحصل كمالها بكمالها؛ و هو إنما يكون بعد استكمال قوتها؛ و غاية كمالها تحصل بعد تخلفها عن حجاب الطبيعة و رفضها جلاباب البدن و انخراطها فى سلك العقول القادسة؛ و لذلك لا تحصل

في الدنيا إلّا لأوحدى من المجاهدين في وقت دون وقت و في الآخرة إلّا لبعض دون بعض؛ و هذا النوع من المعرفة ليس من الإنّ المأخوذ من الأثر، بل هو الاستشهاد بالحقّ من الحقّ المشار إليه في الكتاب الإلهي بقوله: أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ «١» و المأمور به في الأخبار بقولهم: «اعرفوا الله بالله» «٢» و المعبر عنه باللقاء و الرؤية في الصحف

(١). فضلت / ٥٣.

(٢). الأمالي (للشيخ المفيد)، ص ٢٥٤؛ بحار الأنوار، ج ٣، ص ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٥؛ ج ١٠٨، ص ٤٤؛ التوحيد، ص ٣٥، ٢٨٦، ٢٨٨ و ٢٩١؛ شرح أصول الكافي (للمولى محمد صالح المازندراني)، ج ٣، ص اللمعات العرشية، النص، ص: ١٤ الإلهية و الكلمات النبوية.

و توضيح ذلك: أنّ المدركات إمّا خيالية كالصور و الأجسام أو عقلية كالذوات المجردة و المعاني الكلية؛ و إدراك الأولى إمّا بالتخيل أو برؤية العين؛ و ثبوت الفرق بينهما ظاهر؛ لأنّ من تخيل إنسانا يجد صورته حاضرة في خياله كأنّه ينظر إليها؛ و إذا فتح العين و رآه أدرك بفرقه؛ لا- يرجع إلى الاختلاف بين الصورتين لتوافقهما، بل إلى التفاوت في الكشف و الوضوح. فإنّ الصورة المتخيّلة كان لها نوع و وضوح، و بالرؤية صارت أوضح. فالتخيل أول الإدراك، و الرؤية استكمال له، و هي غاية الكشف و سميت رؤية لكونها غاية الوضوح لا لأنها في العين، بل لو كان هذا الإدراك في عضو آخر أيضا سمى رؤية. و إذا ظهر ذلك في الأولى فاعلم أنّ لإدراك الثانية أيضا مرتبتين؛ إحداهما: المعرفة القطعية من طريق الأثر

و الاخرى: استكمالها بزيادة الكشف بانفتاح بصر النفس

و بينهما من التفاوت في زيادته أكثر ممّا بين المتخيل و المرئي؛ و هذا A / ٤ هو اللقاء و المشاهدة؛ و إنّما يحصل ذلك بتجرّد النفس و خلاصها عن قشور البدن؛ لأنها ما دامت محفوفة بعوارضه و مقيدة بسلاسل الطبيعة و أغلالها تمتنع مشاهدتها للمعلومات المتعالية عن حيطه الخيال؛ لأنها حجاب عنها، كما أنّ الأجفان «١» حجاب عن رؤية البصر؛ فإذا ارتفع الحجاب عنها بالموت: فإن حصل لها في الدنيا بذر المشاهدة- أعنى المعرفة- و ما هو بمنزلة تصفية الأرض عن الأشواك «٢»- أعنى التخلّي عن الرذائل- انقلب معرفته في الآخرة مشاهدة، كما ينقلب النواة

. ٨٠، ٨١، ٨٣؛ الكافي، ج ١، ص ٨٥؛ نور البراهين، ج ١، ص ٣٦٢، ٥٤٢؛ ج ٢، ص ١١٥، ١١٦، ١١٧ و ١٢١ و الهداية، ص ١٥.

(١). جمع الجفن بمعنى غطاء العين.

(٢). جمع الشوك و هو ما من النبات شبيها بالإبر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٥

شجرا و البذر ذرعا؛ و إلّا لم يصل إلى مقام اللقاء؛ إذ من لم يزرع البذر كيف يحصد و من لم يتقّ الأرض كيف ينمو زرعه؟! فمن لم يعرف الله في الدنيا كيف يراه في الآخرة؟! و من لم يجد لذّة المعرفة هنا كيف يجد بهجة اللقاء و النظر هناك؟! و من لم يصقل نفسه كيف يستعدّ لشروق نور الحقّ و تجلّي الكمال المطلق؟! و ليس يستألف لأحد في الآخرة ما لم يصحبه في الدنيا؛ فلا يحسر المرء إلّا ما عليه مات و لا يموت إلّا ما عليه عاش؛ و لا يكون له في الآخرة إلّا ما حمّله من الدنيا.

ثمّ تختلف درجات المشاهدة و التجلّي باختلاف مراتب المعرفة و التجلّي، كما يختلف النبات باختلاف البذر بالكثرة و القوّة و الحسّ و مقابلاتها. فالفاقد لهما رأسا محجوب عن الله أبدا؛ و المحصّل يشاهد بحسب ما حصل؛ و لا حدّ لمراتب الاختلاف في ذلك؛ إذ

بحر المعرفة لا ساحل له و مراتبها غير متناهية.

فكيف لا و الواجب غير متناهي القدرة و الكمال؛ و الإحاطة بكنهه جلاله و عظمته فى حيز المحال و ما يمكن أن يدرك لا نهاية له. فكلما ازدادت المعرفة فى الدنيا عدّة و شدّة اشتدّ اللقاء فى الآخرة وضوحا و بهجة حتى يصل إلى ما لا يحتمله عظماء الإنسان. ثم إلى ما يخرج عن حيطه قرباء الإمكان.

و بالجملة: من لم يحصل شيئا من نور الإيمان لم يعقل حصوله و ازدياده فى الآخرة، بل إذا حصل منه شيء يزداد و يتم فيها، كما قال سبحانه: يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ «١» و يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا «٢» و تمام النور إنما نور فى زيادة الكشف و الإشراق. ثم لا- تظنّ أنّ المعرفة فى الوضوح و البهجة كالتهييل، و أنّ اللقاء فيهما كرؤية البصر، و أنّ زيادتهما فى اللقاء بالنسبة إلى المعرفة كزيادتهما فى رؤية البصر بالنسبة إلى التخييل؛ فإنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ لا نسبة لما فى حقيقة المعرفة و اللقاء

(١). الحديد/ ١٢.

(٢). التحريم/ ٨.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٦

من الكشف و الابتهاج؛ و ما بينهما من الفرق فيهما إلى ما فى التخييل و رؤية البصر فى ذلك و ما يرى من قلبهما فى معارفنا فإنّما هو لإطلاقها و ضعفها و نقصانها كحجاب البدن و شهوته و علائق الدنيا و مكدرات النفس و مشوّساتها و قصورها عن B ٤/ الشوق إلى العوالى و انتقالها إلى السوافل؛ و قلّما يخلو شيء من معارفنا عن شيء من ذلك.

نعم قد تضعف هذه الموانع فيلوح من جمال المعرفة ما يدهش العقل و يعظم بهجته؛ و ربّما يفطر القلب عظمته و لكن حصوله كالبرق الخاطف لبعض المجرّدين؛ و قلّما يدوم، بل يعرض ما ينقصه و يشوّش من الأفكار و الخواطر و مع ذلك للعارفين فى معرفتهم و فكرتهم ابتهاجات لو عرض عليهم الجنّة بأسرها بدلا عنها لم يستبدلوها بها.

ثم بعض مراتب اللقاء و المشاهدة و إن حصل لبعض الكمل فى الدنيا إلّا أنّه و إن قوى و اشتدّ لا يقاس بما يحصل منهما فى الآخرة. إذ البدن و إن ذاب بالمجاهدة لا- يخلو عن الحجب و الممانعة؛ و النفس ما لم تقطع عنه العلاقة لا- يحصل لها حقيقة الانبساط و الإحاطة.

[فى تغاير الماهية و الوجود مفهومها و لزومه لها ثبوتا]

لما ظهر أنّ الماهية فى نفسها معدومة، فالوجود عن مفهومها خارج؛ و إمكانها لا ضرورة وجودها و عدمها؛ فهى تغاير الوجود مفهومها و يستلزمه ثبوتها؛ إذ لا ثبوت بدون الوجود.

و القول بتقرّر المعدوم فى الخارج سفسطة؛ فهى بذاتها مع قطع النظر عن الوجودين لا- يخبر عنها و لا يصحّ أن يثبت لها شيء من اللوازم و الأوصاف، بل مسلوبة عن نفسها؛ فلا يصحّ القول بأنّ الماهية المعدومة فى الخارج و الذهن ماهية أو

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٧

ثابتة لنفسها، لتوقف الصدق و الثبوت على وعاء و لا وعاء سواهما. فمع قطع النظر عنهما لا صدق و لا ثبوت؛ و ذلك لا ينافى عدم مجعوليتها بالجعل المركّب؛ إذ ليس المراد به كون الماهية ماهية و ثبوتها لنفسها عند عدميتها المطلقة، بل فى نفس الأمر- أى فى حدّ ذاتها و حاقّ حقيقتها- فإنّ المراد بنفس الأمر ذات الشيء و حقيقته؛ و حدّ ذات الشيء و حقيقته لا يخرج عن الوعائين؛ إذ المراد بالوجود الخارجى ما يكون منشأ للأثر الخارجى، و بالذهنى ما ليس كذلك، و بالنفس الأمري ما يعتمها. فنفس الأمر يعمّ الخارج و الذهن؛ إذ ليس وراثهما شيء يكون مصدقا له.

فحدّ ذات الشيء إنّما يتحقّق في ضمن أحد الوجودين و لولاها لم يكن له ذات حتّى يتصوّر له حدّ و حقيقة. فكون الماهية ماهية أو عدم مسلوبيتها عن نفسها أو تحقّقها لذاتها أو ثبوتها لنفسها أو أمثال تلك العبارات إنّما هو في ضمن أحد الوجودين و بدونه على صرافة العدم. فلا معنى للقول بأنّها هي و أمثالها. فمطابق الحكم بها على نفسها نفسها و لكن بعد صدورها؛ إذ لا ماهية قبله و بعده يصدق على نفسها بالضرورة الذاتية؛ لأنّها من حيث هي ليست إلّا هي.

و الحاصل: أنّ كونها هي يغيّر موجوديتها بالمفهوم و يلازمها في التحقّق.

فللعقل أن يجزّدها عن الوجودين و إن لم ينفكّ هذا التجريد أيضا عن الوجود الذهني.

و المراد بقولهم: «إنّ الجاعل لم يجعل الماهية ماهية، بل جعلها A ٥/ موجودة» أنّ كونها هي ليس بفعل الفاعل، بل تابع لوجودها في نفس الأمر. فإن وجدت في الخارج كان تابعا لوجودها الخارجي، بل للجعل و أثر الجاعل؛ و إن وجدت في الذهن كان تابعا لوجودها الذهني؛ و لو كان بفعل الفاعل لم يتحقّق في الذهن.

فإن قيل: على ما ذكرت من كون الماهيات الممكنة مع قطع النظر عن الوجودين أعلما صرفه غير متصوّر لها ذات و حدّ ذات و حكم، و لو عدم

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٨

المسلوبية عن أنفسها فأى فرق بينها و بين الممتنع المحض حتّى تخصّص الأولى بالموجودية و قابليتها و التمثّل في علم الأوّل تعالى متميزة؟ فإن كان هذا التخصّص من ذواتها لزم أن يثبت لها كونها هي و ساير الأحكام مع قطع النظر عن الوجودين و إلّا كان الجميع من الجاعل؛ فتكون مجعولة بالجعل المركّب و يلزم صيرورة صرف العدم ماهية خاصة متميزة؛ و لا يخفى فساده.

قلنا: على ثبوت العلم الصوري للواجب لا- ينفكّ شيء من الماهيات الممكنة و الممتنع المحض عن الوجود العلمي؛ و بذلك يتصحّح الامتياز بينهما و الحكم بقابلية الأولى للوجود العيني دون الثانية؛ و لا تختصّ المعلومات بالأولى حتّى يسأل عن المخصّص مع اشتراكهما في صرافة العدم قبلها.

فإن قيل: صورهما العلمية في مرتبة الذات معدومة؛ فكيف يتعلّق العلم بها مع عدميتها المحض؟!

قلنا: هي مانعة للذات من دون انفكاك إلّا ما يوجب التابعية من التأخّر الذاتي.

فالذات بذاته يقتضى تمثّلها لديه و ترتبها عليه؛ و الاقتضاء الذاتي لا يعلّل بعلمه كما أنّ الأولى تابعة له في الشهود العيني أيضا على الترتب العلى و المعلولى باقتضاء الذات بخلاف الثانية؛ و لا يسأل عن علّة الاقتضاء؛ إذ الذاتي لا يعلّل.

و أمّا على القول بالحضورى دون الحصولى فما يتبع الذات في الشهود الخارجى تبعية الشبح لذى الشبح و الظلّ لذى الظلّ - أعنى الماهيات الممكنة- يصير متعلّق الانكشاف بخلاف ما لا يتبعه من الممتنع؛ إذ ما لا وجود له في الخارج لا معنى لتعلّق الانكشاف به. نعم يتعلّق بصورها المرتسمة في المدارك.

و الحاصل: أنّ صرف الوجود الحقّ الواجب بذاته القيوم لغيره يقتضى بذاته أن يكون حقيقته الحقّة كما هو و أن تكون له صفات و لوازم؛ و لا يسأل عن علّة هذا الاقتضاء و لمية كون هذه الصفة و امتيازها عن صفة أخرى، لرجوع

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٩

الكلّ إلى اقتضاء الذات؛ و هو لا يعلّل ككون صرف الوجود إياه و هكذا «١»؛ و على هذا جميع الماهيات الممكنة لكونها من أفعاله اللازمة لذاته التابعة لوجوده، كالذات و الصفات في عدم السؤال عن لمية اقتضاء الذات لها و كونها إياها؛ إذ لا معنى و لتعليل ذاتية الذات الذاتية B ٥/ اقتضاءها الذاتي؛ و كما أنّه كان عالما بذاته و صفاته كذلك كان عالما بالماهيات اللازمة لذاته. فلا شيء في الوجود خارجا عن ذاته و صفاته و أفعاله؛ و لا يمكن انفكاك الأوليين عن الوجودين و الثانية عن أحدهما.

معنى الإمكان فى الماهية قد عرفته و فى الوجودات الخاصية عدم اقتضاها التحقق بذاتها و توقّفه على ارتباطها بالواجب الحقّ. فهى حقائق متعلّقة به و ذات تابعة له و رشحات فائضة منه و هى الكاشفة لنور الأنوار أولاً و الماهيات تابعة لها فى ظهورها و كشفها، لكونها منتزعة عنها و لولاها ما شمت رائحة شىء من الظهورين و بقيت على احتجابها الذاتى و عدمها الأصلى أزلا و أبداً.

[فى التشخيص و التعيين، و مناط الافتراق فى المشاركات]

الافتراق فى المشاركات فى العرضى بالماهية و فى الجنس بالفصل و فى النوع بالعرضى و بالتشخيص؛ و هو يطلق على المعنى المصدرى؛ و لا- خلاف فى أنه التعيين و الامتياز عمّا عداه بحيث ترتفع الشركة؛ و على المشخص- أى ما به التشخيص بالمعنى المصدرى- و قد اختلف فيه؛ و الحقّ أنه نحو الوجود. فتشخص كلّ شىء و تعينه به و فاقا للمعلم الثانى و جلّ المحققين، لا بالمادة كما قيل، و لا بأحوالها من الوضع و الحيز كصاحب التحصيل، و لا بالفاعل كبعض الأجلّة، و لا

(١). س: كذا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٠

بالارتباط إلى الوجود الحقّ كغير واحد من المتألّهة، و لا بنحو الإحساس أو المشاهدة كما نسب إلى أهل الحكمة، و لا بنفس الذات المعينة كالشيخ الإلهى، و لا بجزء تحليلى كالصدر الشيرازى.

لنا أنّ كلّ وجود متشخص بنفس ذاته و لو لا- نحو وجود الشىء أو قطع عنه النظر لم يخرج عن الإبهام و العموم و لم يمتنع تجويز الشركة و لو ضمّ إليه ألف مخصّص؛ إذ الامتياز غير التشخيص. فإنّ الأوّل بالقياس إلى مشاركاته فى العامّ، و الثانى باعتباره فى نفسه؛ و لذا ما لا يوجد له مشارك- كالواجب- لا يفتقر إلى مميّز زائد؛ و مع ذلك يكون متشخصاً بنفسه؛ فلو لم يكن التشخيص بنحو الوجود لم يكن له تشخيص؛ و هو باطل.

نعم التميّز يعدّ المادى للتشخيص الوجودى و يقربه إليه؛ إذ المادة ما لم يتخصّص استعدادها بواحد معيّن من النوع لم يستحقّ لإفاضة الوجود؛ و على هذا فيمكن بضرب إطلاق المشخص على كلّ مميّز و معدّ لإفاضة الوجود، بل على كلّ لازم الوجود و علامته؛ و بذلك يمكن إرجاع أكثر الأقوال المخالفة إلى المختار؛ إذ المراد من المادة فى الأوّل ليس نفسها؛ لأنّها فى نفسها مبهمه غير متشخصه؛ فلا تكون مشخصه لغيرها. إذ لا يرى كيف يوجد شخصان من صورة أو هيئة فى مادة واحدة فى زمانين و ليس امتياز كلّ منهما عن الآخر بالمادة، بل بالزمان و مميّزات أخرى! فالمراد بها ما يحصل فيها من خصوصية ٦/A الاستعداد الموجبة لإفاضة الهوية الشخصية؛ فإنّ مادة كلّ نوع ما لم تتخصّص باستعدادات جزئية لم تقبل الوجودات الشخصية؛ و المراد بأحوالها فى الثانى لازم الوجود و علامته، كالوضع و الحيز و الزمان و غير ذلك من المميّزات المترتبة على نحو الوجود؛ و لذا لما رأى قائله بتبدّلها مع بقاء الشخص حكم بأنّ للشخص «١» وضع ما من الأوضاع

(١). س: الشخص.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢١

الواردة عليه فى زمان وجوده و لو لا إرادة اللازم و العلامة من الشخص لم يصحّ منه هذا الحكم؛ إذ الوضع كسائر الأشياء له ماهية و تشخيص؛ و الكلام فى تشخيصه عائد.

فإطلاق المشخص فى الأوّل على معدّه و فى الثانى على لازمه.

و أمّا الفاعل فهو معطى الوجود. فإطلاق المشخّص عليه إطلاق للمسبّب على السبب.

و أمّا الارتباط فمعلوم أنّه عند القائل به وصف للوجود دون الماهيّة؛ إذ الوجود الحقّ المتشخّص بذاته عنده الأصل المشرق على الكلّ، و سائر الوجودات لمعاته و إشراقاته، و الماهيّات أظلمة تلك الإشراقات و توابعها. فكلّ شيء يرتبط به بوجوده دون ماهيته. فإطلاق المشخّص على الارتباط إطلاق للشيء على لازمه و وصفه.

و أمّا إطلاقه على نحو الإحساس أو المشاهدة فإطلاق للشيء على ما يعلم به؛ إذ الوجود لا يمكن العلم به إلّا بالمشاهدة الحضورية أو على لازمه؛ إذ مشاهدة الشيء و الإحساس به فرع وجوده.

و أمّا مذهب الشيخ الإلهي فمبنى على ما ذهب إليه من أصالة الماهيّة فى التحقّق و كون الوجود أمرا ذهنيا غير متحقّق فى الخارج. فالمشخّص حقيقة على هذا نحو الذات- أى الماهيّة الخاصّة- دون الوجود؛ فهو ممّا لا يمكن إرجاعه إلى المختار و يرد عليه أنّ غير الوجود من نفس الشيء إمّا نفس الماهيّة المشتركة أو مع عوارض اخرى من كمّ و كيف و وضع و غير ذلك؛ و هو كغيره قائل بأنّ كلّا منها نفس تصوّره لا يمنع الشركة و أنّ مجموع الكلّيات كلّى؛ فالهويّات العينية لو قطع النظر عن وجوداتها الخاصّة المتعيّنة بنفس ذاتها فأى شيء منها يوجب منع الشركة؟ فمجرد الذات و الماهيّة كيف يصير متشخصا بنفسه حتّى يكون مشخصا لغيره؟! و أمّا الجزء التحليلي و إن أمكن حمله على نحو الوجود إلّا أنّ القائل به أنكر كونه حقيقة عينية. فلا يمكن حمله لما يأتي من أنّ نحو الوجود حقيقة هو

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٢

الوجود الخاصّ المتحقّق؛ أعنى الوجود التامّ و المستغنى و المتقدّم و الأشدّ و مقابلاتها دون مفهوم التمامية و الاستغناء و غيرهما. فما به التشخّص ليس إلّا الوجودات الخاصّة الواقعة فى الأعيان.

و بذلك يعلم أنّ كون التشخّص بنحو الوجود إنّما يتأتّى على القول بأصالة الوجود فى التحقّق و كونه حقيقة عينية و اعتبارية الماهيّة؛ إذ على العكس ينحصر الوجود فى العامّ «١» الاعتباري و هو مشترك فى الكلّ و انتزاعه فرع تحقّق الأفراد؛ فلا يمكن أن يكون متشخصا؛ و حصصه أيضا أمور انتزاعية عن الأفراد بعد تحقّقها؛ فلا يمكن أن تكون متشخصه؛ و قد تقدّم أنّ الماهيّة أيضا لا تشخّص بنفسها و لا يضمّ مثلها و لو إلى غير النهاية. فلا يمكن أن يتحقّق التشخّص بدون الخاصّ ٦/B. فتحقّقه مع عدم إمكان حصوله من الماهيّة و العامّ شاهد صدق على أصالته و كونه حقيقة عينية.

[فى أنّ الوجودات الخاصّة متخالفة بذواتها و الوجود العامّ حقيقة مشكّكة]

لما عرفت ثبوت الوجودات الخاصّة و كونها حقائق متأصّلة و هويّات عينية متحقّقة فى الخارج فاعلم أنّها متخالفة بذواتها من دون اشتراك فى ذاتي؛ و تشخصها بأنفسها؛ بمعنى أنّ ذاتها تقتضى التعيّن و الامتياز. فذواتها بعينها أنحاء وجوداتها المشخصّة لأنفسها من دون افتقار فى تعيّنها إلى شيء آخر؛ و ما ينتزع عنها بعد تحقّقها من الماهيّات و العوارض و إن حصل به نوع امتياز لها إلّا أنّه ليس من المشخّص الحقيقي، بل من توابعه؛ لأنّه لازم الخاصّ و نعته. فتحصّصه به ليس تخصّصا بحسب ذاته، بل باعتبار ما معه من اللازم و الوصف و كذا ما يلزمه من

(١). س: الوجود بالعام.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٣

التمامية و النقص و الاستغناء و الفقر و الشدّة و الضعف و سائر وجوه التشكيك بالنظر إلى ما ينتزع عنه من الوجود العامّ و غيره من الأوصاف العرضية الانتزاعية و كذا المتحقّقة القائمة بها كالسواد و مثله إلّا فى الخاصّ الواجب و إن حصل له لأجلها نوع تميّز إلّا أنّها

أيضا من لوازم ذاته. فتخصّصه بها ليس تخصّصا بحسب ذاته، بل باعتبار ما يلزمه بعد تحقّقه.

و توضيح ذلك: أنّ الوجودات الخاصّة لا تشترك في أمر ذاتي يقع فيه التشكيك بالتمامية والكمال والاستغناء والتقدّم والشدّة و مقابلاتها و إلّا لزم اشتراك الواجب والممكن في الحقيقة و اختلافهما في الوجوه المذكورة؛ وهذا الاختلاف إن لم يكن اختلافا في الذات والحقيقة كان اختلافهما في مجرد أمر عرضي و إن كان اختلافا في الحقيقة نظرا إلى أنّ الذاتى إذا كان مقولا بالتشكيك يكون الاتفاق والاختلاف كلاهما في الحقيقة و يتّحد ما به الاتفاق و ما به الاختلاف لزم اشتراك الواجب والممكن في الحقيقة و اختلافهما أيضا فيه؛ و فساد ظاهر؛ و لو فرض اختلافهما في ذاتي آخر أيضا لزم مع ما ذكر تركّب الواجب أيضا. فاللازم اختلافها بتمام الحقيقة و عدم اشتراكها في ذاتي يكون اختلافها في الوجوه المذكورة فيه أيضا، بل يكون اشتراكها و اختلافها فيها في امور عرضية منتزعة عنها من الوجود العامّ و غيره من الأوصاف العرضية.

فالمقول بالتشكيك هو الوجود العامّ المنتزع عنها مثلا؛ فهو المتّصف حقيقة بالوجوه المذكورة؛ و الوجودات الخاصّة المعروضة له تتّصف بها بالعرض: و معنى كون العامّ العرضي مقولا بالتشكيك أنّ صدقه على بعض الوجودات الخاصّة أو انتزاعه عنه أقدم و أولى من صدقه على بعض آخر أو انتزاعه عنه؛ و معنى أشديته أنّ المنتزع من البعض أشدّ و أجلى من المنتزع من بعض آخر. ثمّ اتّصاف الأفراد الخاصّة بهذه الوجوه إنّما هو بتبعيه اتّصافه بها. فالمراد

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٤

بقولنا: «إنّ وجود الواجب أقدم /A V/ من وجود الممكن، و وجود الجوهر أقوى من وجود العرض» أنّهما في الموجودية الانتزاعية- أى فى المنشئية لانتزاع العامّ أو غيره من المفهومات العرضية- أقدم و أقوى منهما؛ و ليس المراد أنّهما فى الوجود الذى هو حقيقتهما أقدم و أقوى منهما حتّى يلزم الاشتراك فى الحقيقة و الاختلاف فى مجرد الوجوه المذكورة؛ و هذا كما إذا قلنا: «إنّ الأجسام مختلفة فى الضوء أو السواد و بعضها أقدم أو أشدّ أو أولى» ليس المراد إلّا أنّ الضوء أو السواد القائم بالبعض أشدّ و أقوى من القائم بالبعض الآخر أو أنّ البعض أقدم أو أولى بمحلّية هذا العرض من البعض الآخر؛ و ليس المراد أنّ الأجسام مختلفة فى الحقيقة و أنّ بعضها أقدم أو أقوى أو أشدّ فيها مع اشتراكها فى الكلّ.

ثمّ لا يلزم وقوع جميع وجوه التشكيك فى كلّ أمر عرضي. فربّما وقع بعضها فى بعض المفهومات العرضية دون بعض آخر. فلو فرض عدم جريان بعضها فى الوجود العامّ لم يقدح فى المطلوب و إن كان الحقّ جريان الجميع فيه.

ثمّ اشتراك الوجود الخاصّ الواجبى و الوجودات الخاصّة الممكنة إنّما هو فى مجرد المفهومات الاعتبارية من الوجود العامّ أو غيره دون الماهية و العوارض المتحقّقة القائمة بها كالسواد والبياض و أمثالهما. إذ لا ماهية للواجب و لا يصحّ قيام الأعراض الخارجية بذاته؛ و على هذا لا تكون للمقول بالتشكيك أفراد واقعية أصلا. إذ الوجودات الخاصّة امور متخالفة بأنفسها ليست أفرادا حقيقة له؛ و هو لاعتباريته لا تكون له أفراد متحقّقة قائمة بالوجودات الخاصّة. فلا يلزم التشكيك فى ذاتي أصلا و لا يختلف الحكم على قولى المشائين و الإشراقين.

و أمّا الوجودات الخاصّة الإمكانية فلا اشتراك المتّفقّة منها فى النوع و الماهية فعلى ما ذهب إليه المشاءون من عدم جواز التشكيك فى الذاتى و إن لم يجز كون ماهيتها النوعية مقولة بالتشكيك حتّى يلزم اختلاف أفرادها فى ذاتي بأحد وجوه

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٥

التشكيك لكن على قول الإشراقى يجوز اختلافها بها فى الماهية مع اشتراكها فيها أيضا؛ فيختلف فى الذاتى بوجوه التشكيك و تكون للمقول بالتشكيك- أعنى الماهية- أفراد واقعية. إذ للماهية أفراد واقعية فى الخارج و إن كان تحقّقها بتحقق الوجود- كما يأتى- فالماهية التى وقع فيها التشكيك إن اخذت بالنسبة إلى الوجودات الخاصّة يكون التشكيك فيها تشكيكا فى العرضي؛ و إن اخذت بالنسبة إلى أفرادها المتحقّقة بالتبع يكون التشكيك فيها تشكيكا فى الذاتى؛ و على هذا فالوجودات الخاصّة الممكنة كما يمكن

اختلافها بالوجوه المذكورة بالنظر إلى أوصافها الاعتبارية يمكن اختلافها بها بالنظر إلى ما ينتزع عنها من الماهية.

ولا يمكن أن يقال: «الماهية الخارجية كالوجود الخاص في عدم تعقل الكنه وكون المعقول منها وجها من وجوها/B ٧/ كالوجود العام بالنسبة إلى الخاص» ولا أن يقال: «الماهية المعقولة كالوجود العام في كونه اعتباريا انتزاعيا عن الوجود الخاص من دون تحقق لها في الخارج أصلا» إذ لا ريب في أن الماهية ترسم بكنهها في الذهن و كل مرتسم بالكنه تكون حقيقته محفوظة في الخارج والذهن مع تبدل نحوى وجوده. فلا بد أن يكون للماهية تحقق في الخارج بتبعيه تحقق الوجود الخاص و يكون المرتسم منها في الذهن هو نفسها و حقيقتها. فتكون لها أفراد واقعية. فمع وقوع التشكيك فيها تختلف أفرادها في الذاتى دون العرضى.

ثم للوجودات الخاصية الممكنة اشتراك في الأعراض المتحققة القائمة بها أيضا كالسواد والبياض والضوء وأمثالها، والكل متفقون على وقوع التشكيك فيها. فهذه المفهومات التي وقع فيها التشكيك إن اخذت بالنسبة إلى محالها - أعنى الوجودات الخاصة - يكون التشكيك فيها تشكيكا في الأمور العرضية لكن إذا اخذت بالنسبة إلى أفرادها المتحققة القائمة بمحالها يكون التشكيك فيها تشكيكا في الذاتى. إذ لا ريب في أن لكل منها أفراد واقعية و هو ذاتى لها. فالتشكيك فيها

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٦

بالنظر إليها تشكيك في الذاتى. فالوجودات الخاصية الممكنة تختلف أعراضها القائمة بها في الذاتى و إن لم يختلف أنفسها. فكما يمكن اختلافها في الوجوه المذكورة بالنظر إلى أوصافها العرضية الاعتبارية و ما ينتزع عنها من الماهية يمكن اختلافها فيها بالنظر إلى الأعراض المتحققة القائمة بها و إن لم يختلف أنفسها فيها أصلا.

فإن قيل: أفراد هذه العوارض كسائر الأفراد الموجودة لها وجود خاص و ماهية، و وجوداتها الخاصية مجهولة بكنهها مختلفة بأنفسها غير مشتركة في ذاتى؛ فكيف جعلتها أفرادا واقعية للمشكك، أعنى السواد؟! قلنا: المشكك ماهية السواد، و ما اخذ أفرادا واقعية هي أفراد هذه الماهية المتحققة في ضمن وجوداتها الخاصة دون نفسها. فالمراد أن هذه الأفراد أفراد واقعية لماهية مقولة بالتشكيك. فهي تتصف بوجوه التشكيك أولا- و بالذات، و أفراد الجسم - أعنى وجوداته الخاصة - تتصف بها ثانيا و بالعرض نظرا إلى القيام و المحلية.

ثم المشاءون لعدم تجويزهم التشكيك في الذاتى يلزمهم كون التشكيك في السواد بالنظر إلى محالها - أعنى أفراد الجسم - لا بالنظر إلى أفراد السواد القائمة به، لكون السواد ذاتيا لأفراده مع أن الضرورة قاضية باشتراك هذه الأفراد في حقيقة السواد، و اختلافها فيه بالوجوه المذكورة كلاً أو بعضا. فهذا مما يبطل قولهم و يثبت قول الإشراقى.

و لو قيل: على ما ذكرت من عدم اشتراك الوجودات/A ٨/ الخاصية في ذاتى تختلف فيه أيضا بالوجوه المذكورة و كون اختلافها بها بالنظر إلى أوصافها العرضية يلزم عدم صحة الحكم بكون بعضها من حيث الذات أقدم أو أكمل أو أقوى من بعض آخر مع أننا نعلم أن وجود الواجب بحقيقته الحق مع قطع النظر عن

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٧

أوصافه العرضية أكمل و أقوى من الوجودات الخاصة الممكنة.

قلنا: لا ريب في أن حقائق الوجودات الخاصة مجهولة الكنه - كما تقدّم - و ما يعقل من أقدمية البعض أو أكملية أو أشدّيته مفهومات إضافية مأخوذة بالقياس إلى أوصاف عرضية كالوجود العام أو العلم بمعنى الانكشاف. فإذا قلنا: «إن وجود الواجب أقدم أو أقوى من وجود الممكن» فكأننا قلنا: «إنه في الموجودية أو انكشاف الأشياء له أقدم أو أقوى من وجود الممكن». فالتقدم و القوة و الكمال و مقابلاتها إنما تقع في الوجودات الخاصة بالنظر إلى أوصافها العرضية دون حقائقها المجهولة.

و ما قيل: «إن الأولوية و الأقدمية و الأشدّية راجعة إلى الكمال، و هو لا يخرج عن حقيقة الوجود».

ففيه: إن المراد بالكمال إمّا مفهومه أو مبدأه؛ و الأول وصف للوجود خارج عن حقيقته؛ و الثانى عين الوجود و لكن رجوع

المفاهيم المذكورة إليه ممنوع.
إذ لا معنى لكون مفهوم الأقدمية و الأولوية عين حقيقة الوجود.

[فى تعين الماهية و تحققها فى الخارج، و اختلاف الوجودات و اشتراكها]

ما جعلناه موجبا للتعين الخارجى بذاته هو الخاصّ الشخصى دون النوعى أو ما فوقه. إذ كلّ ماهية جنسية أو نوعية حقيقية أو إضافية ما لم ينضمّ إليه الفصل الأخير - أعنى الوجود الخاصّ الذى هو المشخص - لا يمكن تحققه فى الخارج؛ و غيره من الفصول انضمامه إلى الجنس إنّما يفيد نوع تعين و تشخص فى العقل. فالمراد بقولهم: «إنّ فصل الشىء يحصل وجوده» أنّه يحصل له نوع وجود عقلى يقربه إلى الوجود الخارجى. فإنّ ضمّ الفصل إلى كلّ جنس يقربه إليه حتى إذا بلغ إلى النوع

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٨

الحقيقى و ضمّ إليه المشخص - أعنى الوجود الخاصّ - صار موجودا فى الخارج بمعنى أنّ الخاصّ إذا تحقّق فيه تحققت الماهية النوعية فى ضمنه.

ثمّ القائل بأصالة الماهية يقول: «انضمام كلّ فصل إلى الماهية يخرجها عن نوع إبهام و عدم تحصيل إلى نوع وجود و تعين فى العقل حتى إذا وصلت إلى ماهية نوعية استحققت لانضمام الفصل الأخير - أعنى المشخص - إليه؛ فينضمّ إليها المشخص بأحد المعانى المردودة من العوارض الخارجية أو غيرها؛ فتصير موجودة فى الخارج.» و قد عرفت فساد هذا القول.

و أما على ما اخترناه من أصالة الوجود فموجودية الماهية النوعية فى الخارج ليست بضمّ شىء من الأمور المذكورة إليها، بل بصدور الوجودات الخاصة التى هى أفرادها و انتزاع هذه الماهية عنها. فإنّ كلّ ماهية جنسية أو نوعية إنّما يكون وجوده بوجود المشخص الخارجى - أعنى الوجود الخاصّ - فإنّ حقيقة كلّ شخص هو وجوده الخاصّ و هو مجهول الكنه و إنّما B A/ ينتزع عنه الوجود العامّ و ماهيته الخاصة؛ و الفرق بين المنتزعين أنّ العامّ لا تحقّق له فى الخارج أصلا، و الماهية متحقّقة فيه بتحقيقه كما يأتى.

ثمّ كلّ وجود خاصّ ينتزع عنه العامّ و ماهية يقال إنّ فردة و فردة مع أنّه فى الحقيقة ليس فردا لشيء منهما، لكون الوجودات الخاصة متباينة بأنفسها و ما يشترك بينها - أعنى الماهية و العامّ - منتزع عنها ليس ذاتيا لها حتى تكون أفرادا له.

فالوجودات الخاصة المندرجة تحت ماهية نوعية واحدة تشترك عندنا فى الماهية و العامّ و تختلف بحقائقها، و المندرجة تحت نوعين كوجودات أفراد الإنسان و وجودات أفراد الفرس تختلف بأنفسها و بالماهية و تشترك فى مجرّد العامّ؛ و عند القائل بأصالة الماهية فالوجودات الأولى لا تختلف بحقائقها؛ إذ حقيقتها الماهية و هى فى الكلّ متّحدة؛ و الثانية تختلف بالحقيقة لاختلاف الحقيقة، أعنى الماهية.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٩

[فى التكثر و التشكيك فى الوجود عند أهل الوحدة]

ما ذكرناه هو مختار الحكماء و أمّا أهل الوحدة فينفون التكثر الحقيقى عن الوجود و الموجود، و ينكرون التعدّد و الاختلاف بتمام الحقيقة و مع ذلك يثبتون التشكيك فى الوجود؛ و لمخالفة ذلك لما تحكّم به البديهة من تكثر الموجودات بالحقيقة و جبهه بعضهم بأنّ مرادهم من الوجود الواحد هو حقيقة العامّ البديهي - أعنى معروضه الحقيقى - و لكن لا بشرط التعين بالماهيات و عدمه؛ و الواجب تلك الحقيقة لا بشرط عند الصوفى و بشرط لا عند الحكيم. فكما يجوز أن يكون هذا المفهوم العامّ زائدا على الوجود الواجب و الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة - كما هو مذهب الحكيم - يجوز أن يكون زائدا على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هى حقيقة الوجود الواجب - كما ذهب إليه الصوفية - و يكون هذا المفهوم الزائد اعتباريا غير موجود إلّا فى

العقل و يكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود؛ و التشكيك الواقع فيه لا يدلّ على عرضيته بالنسبة إلى أفراده؛ أى تلك الحقيقة المتعدّدة بتعدّد القيودات و الاعتبارات؛ فأفرادها ليست إلّا ذاتها من حيث تكثّرها الاعتبارى بتقييدها بالماهيات؛ فمن حيث منشئيتها لانتزاع ماهية يكون فردا لنفسها.

و الحاصل: أنّ أفرادها فى الحقيقة هى الممكنات و هذه الحقيقة تكون مشتركة بينها ذاتية لها؛ و التشكيك فيها لا يدلّ على عرضيتها بالنسبة إليها؛ إذ لم يقم برهان على امتناع الاختلاف فى الذاتيات.

و أقوى ما ذكره «أنّه إذا اختلفت الماهية و الذاتى فى الجزئيات بالتشكيك لم تكن ماهيتها واحدة و لا ذاتها واحدا» و هو منقوض بالعارض، لكونه واحدا مع وقوع التشكيك فيه. فكون حقيقة الوجود مقولة بالتشكيك بالنسبة إلى A/9 أفرادها لا ينافى ذاتيتها لها و لا يرفع وحدتها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٠

و أيضا: الاختلاف بنفس الماهية كالذراع و الذراعين من المقدار لا يوجب تغيّرها. على أنّ الاختلاف فى أى حقيقة فرضت من الوجود أو العلم أو غيرهما بكونها فى شىء أقدم أو أقوى أو أشدّ أو أولى راجع إلى الاختلاف فى الظهور دون الحقيقة الظاهرة. فظهورها من حيث هى فى قابل أتمّ من ظهورها فى قابل آخر. مع أنّ الحقيقة واحدة فى الكل؛ و الاختلاف بين ظهوراتها لأجل المظاهر المقتضية لاختلاف تعيّناتها فيها. فلا تعدّد فيها من حيث هى و لا تجزئ و لا تبعض.

و مستند الصوفية فى ذلك هو الكشف و العيان دون النظر و البرهان. فإنّهم لمّا توجّهوا بشرائهم إلى جناب الحقّ بتفريغ القلب بالكليّة عن التعلّقات الكونية و رفض القوانين العلمية مع توحيد العزيمة و دوام الجمعية و المواظبة على هذه الطريقة قذف الله فى قلوبهم نورا يريهم الأشياء كما هى؛ «١» و هذا النور يظهر فى الباطن عند ظهور طور وراء طور العقل؛ و لا يستبعد وجود ذلك؛ إذ وراء العقل أطوار كثيرة لا يعرفها إلّا الله؛ و نسبة العقل إلى ذلك النور كنسبة الوهم إلى العقل.

فكما يمكن أن يحكم العقل بصحّة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود لا فى داخل العالم و لا فى خارجه كذلك يمكن أن يحكم ذلك النور الكاشف بصحّة ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطّة لا يحصرها التقيد و لا يقيدتها التعيّن مع أنّ وجود حقيقة كذلك ليس ممّا لا يدركه العقل بوجه. فإنّ أكثر العقلاء أثبتوا وجود الكلىّ الطبيعى فى الخارج، و وجود حقيقة الوجود مثله.

و المقصود من التمثيل رفع الاستحالة و الاستبعاد دون الإثبات بالبرهان. إذ أدلّته وجود الطبيعى لا يفيد المطلوب على القطع، بل على الاحتمال. فالمناطق فى إثباته الكشف. نعم يمكن أن يستدلّ عليه بأنّ مبدأ الموجودات موجود و لا يمكن

(١). إشارة إلى الحديث الشريف النبوى: «العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء.»

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣١

أن يكون غير حقيقة الوجود، لاحتياجه فى التحقّق إلى الوجود، و هو ينافى الوجوب. فتعيّن أن يكون حقيقة الوجود. فإن كانت مطلقة ثبت المطلوب، و إن كانت متعيّنة امتنع دخول التعيّن فيها و إلّا تركّب الواجب. فتعيّن خروجه عنها.

فالواجب محض الوجود و التعيّن صفة عارضة [له].

فإن قيل: يجوز أن يكون التعيّن عينه.

قلنا: التعيّن بمعنى ما به التعيّن يجوز أن يكون عينه و لكن لا- يضرنا؛ إذ ما به تعيّن إذا كان ذاته كان هو فى نفسه غير متعيّن و إلّا تسلسل؛ و تعيّن الشخص لا يجوز أن يكون عينه؛ لأنّه من المعقولات الثانية التى لا يحاذى بها أمر فى الخارج.

و حاصل هذا الوجه يرجع إلى أنّ حقيقة الوجود الذى هو الواجب تعالى كالكلىّ الطبيعى فى الوحدة و التحصّل، بمعنى أنّه فى نفسه أمر مطلق مبهم ليس له فعلية و تحصّل، و ليس التعيّن عين ذاته بل عارض له؛ و هذا أحد التوجيهات لتصحيح وحدة B/9 الوجود؛ و

هو فى غاية الفساد، كما يأتى فى محلّه.

[فى أنّ الوجود حقيقة عينيه و ما سواه يصير موجودا و ذا حقيقة لأجله]

لمّا عرفت أنّ الواجب صرف الوجود و أنّ حقيقة كلّ شيء هو خصوصيه وجوده تعلم أنّ الوجود حقيقة عينيه و ما سواه يصير موجودا و ذا حقيقة لأجله؛ و أنّه أولى منه فى كونه موجودا و ذا حقيقة، كما أنّ البياض أولى بكونه أبيض ممّا ليس بياض و يعرضه البياض؛ و كيف لا- يكون ذا حقيقة و أصلا فى التحقّق مع أنّ نفس حقيقته أنّه فى الأعيان. قال بهمنيار: «و بالجملة فالوجود حقيقة أنّه فى الأعيان لا غير، و كيف لا يكون فى الأعيان ما هذه حقيقته و لذا لا يمكن تصوّره كما مرّ اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٢

مفصّلا.» (١)

ثمّ على كونه ذا حقيقة دون غيره سوى ما مرّ شواهد قطعية اخرى:

[الأول:] أنّه لو وجد غيره فى الخارج فتحقّقه فيه بنفسه بلا اعتبار الوجود ممتنع؛ و معه:

إن كان الوجود المعتبر زائدا عليه لزم أن يكون موجودا بدونه. إذ ثبوت شيء لآخر فرع ثبوت المثبت له؛ فننقل الكلام إلى الوجود المتقدّم؛ فيلزم التسلسل.

و إن كان جزءا له فالجزء الآخر إن تحقّق بدونه كان له وجود آخر؛ فننقل الكلام إليه و يلزم التسلسل.

و إن كان تحقّق الجزء الآخر به؛ فهو الموجود بالذات و المتحقّق بالأصالة و غيره متحقّق به؛ و هو المطلوب. فما فى الخارج من الحقائق إن كان صرف الوجود- كوجود الواجب- فلا تحقّق فيه لغير الوجود بوجه؛ و إن كان وجودا ذا ماهية- كالوجودات الخاصية الممكنة- فالمتحقّق منه بالذات هو الوجود من دون عروضه للماهية أو زيادته عليها حتّى يلزم منه ثبوتها بدونه أو النقص فى الفرعية؛ إذ تحقّقه راجع إلى ثبوت الشيء لا ثبوته للشيء. فهو بعد صدوره ثابت بنفسه متحقّق بذاته من دون توقّف تحقّقه على شيء آخر، بخلاف الماهية؛ فإنّها منتزعة منه متحقّقة بتبعيته لا كتبعيه الموجود للوجود، بل كتبعيه الشبح لذى الشبح و الظلّ للشخص.

و بالجملة: هو الموجود بالحقيقة دون الماهية، كما أنّ المضاف بالحقيقة هو نفس الإضافة دون معروضها؛ و لذا قيل: الفطرة السليمة تشهد بأنّ الماهية إذا كانت موجودة بنفس وجودها لا بوجود آخر قبل وجودها يكون الموجود بالذات و بالأصالة منهما هو الوجود دونها، كما أنّ المضاف بالأصالة نفس الإضافة دون معروضها. فوجودها بوجوده و لولاه لما شمت رائحة الوجود.

(١). التحصيل، صص ٢٨١- ٢٨٠.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٣

[الثانى:] أنّ العامّ ينتزع عن كلّ شيء و تحقّق المنتزع عنه لازم. فتحقّقه إمّا بنفس هذا الانتزاع أو بالوجود أو غيره.

و الأول: يوجب الدور أو التسلسل.

و الثانى: المطلوب.

و الثالث: بين الفساد؛ إذ غير الوجود لا يتحقّق و لا يحقّق.

و بذلك نعلم أنّ منشئة الماهية الخارجية لانتزاع العامّ كتحقّقها من الخاصّ.

[الثالث:] أنّ الوجود A/٠١ لو لم تكن له أفراد حقيقته سوى الحصص لما اتّصف بلوازم الماهيات المتخالفه مع أنّ وجود الواجب متّصف بالغنى و وجود الممكن بالفقر، و هما من لوازمهما؛ و الحصص لعدم اختلافها و كون الكلّى مطلقا بالقياس إليها غير متفاوت لا يمكن اتّصافها بالمتخالفات. فلا بدّ أن تكون له أفراد واقعية يتّصف بها.

و لقائل أن يقول: المتّصف بهما و بأمثالهما هو الماهية دون الوجود؛ إذ المراد بهما استغناؤها و افتقارها في الاتّصاف بالوجود من السبب ذاتية.

فإن قيل: «لا معنى لاستغناء الماهية من حيث هي عن العلة في الوجودية» نرجع إلى بعض الأدلة السابقة.

[الرابع:] أن الوجود لو لم تكن له حقيقة عينيه بها موجودية الأشياء و كان موجوديتها بنفس ماهياتها لم يتحقّق بينها حمل متعارف، نحو: «زيد إنسان». إذ مفاد هذا الحمل هو الاتّحاد بين المتغائرين مفهومًا في الوجود؛ و الوجود الذي هو ما به الاتّحاد لا يمكن أن يكون هو العامّ المنتزِع؛ لأنّه في الوحدة و التعدّد تابع لما اضيف إليه من الماهيات و المعاني، و الفرض تعدّد الموضوع و المحمول في الماهية.

فاتّحادهما في الخارج لا يمكن أن يكون به. إذ اتّحاده باتّحادهما. فالعكس يوجب الدور. فلا بدّ أن يكون بالوجود الخاصّ المتحقّق بنفسه من دون احتياجه

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٤

في كونه ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى. فهو حقيقة كلّ ذي حقيقة و المتحقّق في الأعيان بنفسه، و غيره - أعني الماهيات - يصير لأجله ذا حقيقة و واقعا فيها و لولاه لم يتحقّق بين الأشياء إلّا الحمل الذاتي الذي ميناه الاتّحاد في المفهوم دون [الحمل] المتعارف الذي مفاده الاتّحاد في الوجود.

[الخامس:] أن الوجود لو لم يكن بذاته أو بعد صدوره من العلة متحقّقًا بنفسه لم يوجد شيء. إذ الماهية لا بشرط الوجود و العدم لا موجودة و لا معدومة؛ و بشرط العدم معدومة؛ و موجوديتها بانضمام العامّ إليها باطلة؛ إذ ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه فرع ثبوت المثبت له. على أن كلًّا من الماهية و العامّ لا يمكن تحقّقه بنفسه. فالحكم بتحصيل المتحصّل من انضمام أحدهما إلى الآخر حكم بحصول الموجود من انضمام المعدوم بالمعدوم، و هو غير معقول.

و القول بموجوديتها بالانتساب إلى الوجود الحقّ لا محصّل له. إذ حصول النسبة فرع وجود المنتسبين. فلو لم تكن للوجود صورة في الأعيان لم يتحقّق شيء فيها.

[السادس:] أن الوجود لو لم تكن حقيقة عينيه لم تتحقّق للأنواع أشخاص. إذ الماهية لا تأبى عن الكلية و الشركة و لو تخصّصت بألف كلّية؛ و لا بدّ أن يكون للشخص أمر زائد على الطبيعة المشتركة متشخص بذاته، و ما هو إلّا الوجود الخاصّ. فلو لم يكن متحقّقًا في أفراد النوع/٠١ B لم يتحقّق شيء منها في الخارج.

و القول بأنّ تشخص الماهيات بانتسابها إلى الوجود الحقّ المتشخص بذاته باطل بمثل ما مرّ؛ فإن النسبة بين الشئيين فرع تشخصهما.

[السابع:] أن الوجود المحصّل للماهية إن لم يكن حقيقة قائمة بذاتها كان عرضًا إمّا قائمًا بالماهية متقومًا بها أو منتزعا عنها و وجود العرض بقسميه متوقّف على وجود الموضوع؛ فكيف يكون سببا لوجوده و المفروض أن الماهية موجود به؟!

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٥

هذا خلف.

و أيضا: لو كان انضمامه إليها انضماما خارجيا و جب كون كلّ منهما موجودا في الخارج بوجود على حدة و ليس الأمر كذلك؛ و لو كان انضماما عقليا فلا بدّ أن يتقدّم المنتزِع عنه بالوجود على المنتزِع.

و أيضا: لا مدخلية «١» للانتزاع المذكور في وجود الماهية و تقرّرها.

فإن قيل: لا ندعى أن الوجود المحصّل للماهية هو هذا الأمر الانتزاعي حتّى يرد ما ذكر، بل ندعى أنّه كون الماهية بحيث ترتّب عليها الآثار الخارجية.

قلنا: هذا الكون أيضا عرض متقوم بها؛ فلا يصير سببا لوجودها سواء كان انتزاعيا كما هو الواقع أو أمرا عينيا. فتغيير العبارة غير نافع.

[في انقسام العارض إلى عارض الماهية و عارض الوجود]

إنّ القوم ذكروا أنّ العارض على ضربين:

الأول: عارض الماهية من حيث هي، كالفصل للجنس و الشخص للنوع؛ و هذا لا يحتاج إليه معروضه في حقيقته و معناه، بل في نحو وجوده و حصوله. فهو كالعرض اللاحق لها و إن لم يوجد إلّا به. ألا- ترى أنّ ماهية الجنس لا يفتقر إلى الفصل بحسب المفهوم و المعنى؛ إذ مفهومه خارج عن مفهومها و لاحق به معنى و إن لم توجد إلّا به؛ لأنّه المحصّل المقوم لها و لا يمكن أن يكون لها مرتبة من التحصّل الوجودي بدونه، بل حصّة الجنس كالحيوان يصير محصّلة موجودة بفصله المقسم لاقبله. فهي متّحدة معه في الوجود و إن كان عارضا لها بحسب تحليل العقل.

و بالجملة: الاتّحاد بحسب الوجود و العروض بحسب التحليل؛ و كذا نسبة

(١). س: + في.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٦

الشخص إلى طبيعة النوع في عروضه لها بحسب التحليل و صيرورتها «١» موجودة به و اتّحادهما في الوجود الخارجي. الثاني: عارض الوجود بقسميه أو أحدهما، كالزوجية للأربعة و السواد للجسم و الفوقية للسماء و الكلية للطبائع و النوعية للإنسان و الجنسية للحيوان؛ و هذا ممّا يتوقّف وجوده على وجود موضوعه من دون عكس. فإنّ السواد يصير موجودا بالجسم و الجسم يصير به أسود لا موجودا؛ و كذا الحكم في الانتزاعات سواء كانت منتزعة من الوجود الخارجي كالفوقية المنتزعة من السماء الموجودة في الخارج أو الذهن كالكلية المنتزعة من الطبيعة المطلقة الموجودة في الذهن أو فيهما كالزوجية المنتزعة من ماهية الأربعة سواء كانت موجودة في الخارج أو الذهن.

و أمّا الحكم في غير ذلك من الاعتباريات و السلوب/١١ A و الإضافات؛ فإنّ نحو وجود جميعها فرع وجود معروضاتها و المعروضات لا تصير بها موجودة، بل متّصفة بأوصاف آخر سوى الوجود.

و بتقرير آخر: أنّ عارض الماهية كعارض الوجود إمّا لازم لها فيعرضها بوجود لها أو مفارق عنها فيعرضها من حيث هي كالفصل للجنس و المشخص للنوع.

و الأوّل: داخل في عوارض الوجود و لوازمه باعتبار؛ و هو مع كلّ عارض للوجود لازم أو مفارق يتوقّف وجوده على وجود الموضوع بلا عكس.

و الثاني: بالعكس؛ أي يتوقّف وجود معروضه عليه بدون العكس.

ثمّ المحصّلون من الحكماء صرّحوا بأنّ عروض الوجود للماهية كعروض عارضها المفارق في توقّف وجودها عليه و عدم اتّصافها بمرتبة من التحقّق قبل اتّصافها به، بل يصير بهذا الوجود ذات حصّة من الوجود.

(١). س: صيرورتها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٧

و إذ تقرّر ذلك نقول: لو لم تكن للوجود صورة عينيه لم يكن عروضه للماهية على النحو المذكور، بل كان كسائر الاعتباريات اللاحقة للماهية بعد ثبوتها و تقرّرها. فيجب أن يكون الوجود حقيقة عينيه يتّحد مع الماهية و وجودا في الخارج مغايرة لها معنى و مفهوما في ظرف التحليل؛ و هذه الحقيقة الوجودية هي بعينها حقيقة المشخص كما اختاره المعلّم الثاني و الأقدمون من الحكماء.

فالموجودية المصدرية نفس المشخصة المصدرية، والوجود بمعنى ما به الموجودية عين ما به التشخص بالمعنى المصدرية؛ والفرق بينهما بالمفهوم؛ وليس المراد أنهما مترادفان لفظا متفقان مفهوما، بل المراد أنهما من حيث الذات والهوية متحدان وبحسب المفهوم متغايران؛ وهذا كما يقال: «الوجود خير محض». فإن المراد به أن حقيقة الخير بالذات هي بعينها حقيقة الوجود وإن تغايرا مفهوما، لعدم ترادفهما.

فإن قيل: تسليم كون عروض الوجود للماهية كعروض عارضها من حيث هي تسليم لأصالتها في التحقق واعتبارية الوجود وإن صارت موجودة بهذا الوجود؛ إذ لو كان الوجود عارضا لها لم يكن من الأعراض القائمة بها، كالسواد بالنسبة إلى الجسم، بل كان من الاعتبارات الغير الموجودة؛ فكيف حكمتكم على هذا التقدير بكونه حقيقة عينيه متحصلة بنفسها مع أن عروض الحقائق القائمة بأنفسها لغيرها محال؟

قلنا: ما ذكرناه إزام للقوم بما قرروه من إثبات العوارض للماهية من حيث هي وجعل عروض الوجود لها من هذا القبيل وحكمهم بموجوديتها به مع تصريحهم بعدم مدخلية الاعتبارات في وجود معروضاتها. فإنها يلزم عليهم حينئذ كون الوجود صورة عينيه متحققة بنفسها معروضه للماهية لا أمرا عارضا لها كما ذكره.

إذ العارض الاعتباري - على ما قرروه - لا يمكن أن يكون سببا لوجود معروضه.

وأما على التحقيق عندنا فلا عارض لها من حيث هي B ١١/ لأنها من هذه

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٨

الحيثية معدومة الهوية فاقده عن الثبوت والتقرير والشئيه، فكيف تتصف بالعوارض؟! فعروضها لها إنما هو باعتبار أحد الوجودين أو كليهما؛ وقد اصطالحوا على تسميته بالعرض بالاعتبار الأول لعارض الوجود وبالعرض بالاعتبار الثاني لعارض الماهية؛ ويمكن تسميتها بالثاني بل هو الأوفق بملاحظة المعنى إلا أن الكلام ليس في هذه التسمية وإنما الغرض إسقاط عارض الماهية من حيث هي ونفيه؛ فينحصر العارض في عارض أحد الوجودين وعارض كليهما، سواء سمي الأخير بعارض الماهية أو عارض الوجود. وعلى هذا فعروض العوارض للماهية لا بد أن يكون بعد وجودها في الذهن أو الخارج؛ وموجوديتها في الخارج لا يمكن أن تكون بالوجود الاعتباري الذي هو من العوارض. فلا بد أن تكون بوجود متحقق بنفسه؛ وبعد تحققها وموجوديتها بتبعيته تترتب عليها لوازمها وعوارضها.

ثم ما ذكر من عروض الفصل والمشخص لماهية الجنس والنوع من حيث هي مردود بمنع العروض؛ إذ القدر المسلم عدم دخولها في ماهيتها وكونها من لواحقها وذلك لا يثبت إلا العرضية دون العارضية؛ والفرق بينهما غير خفي؛ إذ العرضي ما يكون خارجا عن حقيقة ما يصدق هو عليه غير ذاتي له وإن كان جوهر لكل من الفصل والجنس بالنسبة إلى الآخر؛ والعارض ما يكون عرضا تابعا في وجوده بوجود المعروض وإن كان ذاتيا لأفراده كالسواد بالنسبة إلى أفراده؛ والفصل جوهر وليس بعرض؛ فلا يكون عارضا للجنس وإن كان عرضيا له؛ ولو اقتضى العرضية العارضية لكان الجنس أيضا عارضا للفصل لأنه أيضا عرضي له؛ إذ ليس عينه؛ وهو باطل؛ ولا جزء له وإلا لزم الدور؛ إذ حينئذ يتقوم كل من الجنس والفصل بالآخر ودخل الجنس في النوع مرتين: إحداها باعتبار نفسه والآخر لدخوله في الفصل الداخل فيه؛ وذلك يؤدي إلى اللغو؛ وإذ يثبت

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٩

استلزام عارضية الفصل للجنس للعكس، يلزم بطلانها لبطلان العكس بالوفاق وعدم تعقل كون كل من الشئيين عارضا ومعروضا للآخر.

فإن قيل: مصحح العارضية ليس مجرد العرضية حتى يلزم مساواتهما في العارضية، بل العرضية مع التابعية في الوجود.

قلنا: ذلك يثبت عكس المطلوب؛ إذ التابعية في الوجود للجنس دون الفصل.

فإن قيل: بناء التفرقة بينهما في العارضية على ما قرره من التفرقة بين الجنس و المادة و الفصل و الصورة و من كون الجنس منتزعا من المادة و الفصل من الصورة؛ فكما يحكم العقل بعروض الصورة للمادة و اتصاف المادة بها كذلك يحكم بعروض الفصل للجنس و اتصافه به؛ إذ الذات واحدة و الاختلاف بمجرد الاعتبار.

قلنا: لو كان معنى الفرق ذلك يوجب أن يحكم A ٢١/ بحلول الفصل في الجنس كما يحكم بحلول الصورة في المادة، و الحلول أعم من العروض؛ إذ الحال قد يكون جوهرًا و لا ينحصر في العرض «١» حتى يصح إطلاق العارض عليه؛ و لو سمي مطلق الحلول عرضًا فلا مشايخه في التسمية لكن عروض الفصل بهذا المعنى لا يثبت المطلوب؛ إذ المدعى إثبات كون الوجود عرضًا بالمعنى المشهور و سببا لوجود معروضه مع أن الحق أن الفصل و إن كان لاحقًا و تابعًا للجنس إلا أنه ليس عارضًا له و لا حالًا فيه، بل يتحد معه في الوجود- أي في وجود النوع- و كذلك الحال في المشخص و النوع.

و توضيح ذلك كما يأتي: أن ما يوجد و يتقوم به كل ماهية بسيطة و مركبة هو مبدأ الفصل الأخير؛ أعني المشخص الذي هو نحو الوجود؛ أي الوجود الخاص المتحقق بنفسه؛ و الطبيعة النوعية متحدة معه في الوجود بمعنى أن وجودها بتبعيه

(١). س: لا ينحصر بالعرض.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٠

وجوده و في ضمنه؛ و هذا معنى قولهم: «النوع متحد مع الشخص في الوجود» أي وجود الشخص.

ثم هذا النوع المتحقق بتحقق المشخص المتحد معه في الوجود له مبدأ فصل يتحصل و تتقوم به الطبيعة الجنسية؛ بمعنى أنه يحصل لها لأجله نحو وجود و يحصل بخروجها عما كان لها من مرتبة الإبهام إلى هذه المرتبة من التحصل و إن لم يتحصل بمجرد ذلك في الخارج ما لم ينضم إليها الفصل الأخير و هي متحدة مع مبدأ فصلها في هذا النحو من الوجود و التحصل؛ بمعنى أن وجودها بتبعيه وجوده و في ضمنه. فالجنس متحد مع الفصل في وجود النوع و هكذا الحال في ما هو فوق الجنس القريب من الأجناس البعيدة بالنسبة إلى فصولها.

ثم جميع هذه التحصيلات و الوجودات التي للأنواع و الأجناس إن كانت بملاحظة الفصل الأخير المتحقق بنفسه و كون هذا النوع و الجنس متحققًا في ضمنه يكون تحصيلات خارجية متعينة و حينئذ يكون جميع الطبائع المندرجة في ضمن الشخص من النوع و الأجناس المندرجة تحته موجودة بوجود واحد هو وجود الشخص و يكون تحقق الجميع بتبعيه تحقق مبدأ الفصل الأخير- أعني الوجود الخاص للشخص المتحقق بنفسه- و لا- يمكن حينئذ انفكاك البعض عن البعض في التحصيل و إلا يكون تحصيلات ذهنية يمكن انفكاك بعضها عن بعض.

و مما ذكر نعلم أن اتحاد الماهية مع الوجود في التحقق و الوجود أيضا بهذا النحو؛ إذ الماهية ليست إلا أحد هذه الأنواع و الأجناس، و الوجود ليس إلا الخاص المتحقق بنفسه؛ أعني مبدأ الفصل الأخير؛ هذا.

و يمكن أن يسلم عارضية الفصل و المشخص للجنس و النوع بالمعنى المشهور و يقال: إنهما لا يعرضان لماهيتهما من حيث هي؛ إذ أنحاء الوجودات B ٢١/ متفاوتة بالقوة و الضعف، و طبيعة الجنس و إن كانت مبهمه غير محصلة

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤١

بالنظر إلى أنواعها لكن لها في مرتبة ذاتها نحو وجود و نوع تحصل يمتاز به عن غيرها، و هذا الوجود و إن كان ضعيفا بالنسبة إلى وجود الأنواع و الأشخاص المندرجة تحتها لكنّها بحسب هذا الوجود يصلح لمعروضية حصية من الفصل يحصل لها باعتباره وجود أقوى و أتم، و يتحصل تحصيل لا نوعيا؛ و كذلك طبيعة النوع لها في حد ذاتها نحو وجود يتميز به عن غيرها؛ و هذا الوجود و إن كان ضعيفا بالنسبة إلى الوجود الشخصي لكن الماهية بحسبه يصلح لمعروضية المشخص حتى يتحصل تحصيلًا شخصيا و يحصل لها وجود

أتم من الوجود النوعى. فليست الطبيعة الجنسية أو النوعية مما لا يكون لها وجود أصلا و يصير موجودا بعروض الفصل أو المشخص، بل عروضهما لهما من قبيل عروض المعقولات الثانية للطبائع الكلية إلا أن عروضها للطبائع الكلية من حيث وجوداتها الذهنية فقط و من حيث ملاحظة شىء آخر من العموم و غيره معها و عروض الفصل و المشخص للجنس و النوع من حيث كلاً- الوجودين و من حيث هى بدون ملاحظة شىء آخر من العموم و الخصوص و غيرها معها.

فإن قيل: القول بثبوت نحو تحصيل خارجى لماهية الجنس و النوع فى حد ذاتها مع قطع النظر عن الفصل و المشخص مما لا محصّل له، لما عرفت من أن ماهيتهما بدونهما معدومه صرفه و إنما تحصيلهما بتبعيه تحصيلهما. ففى الخارج يتحد الجنس و الفصل و النوع و المشخص فى الوجود، و فى الذهن ينتزع الجنس و النوع من الفصل و المشخص. فيحكم العقل بعروض الأولين للآخرين دون العكس.

و بذلك يظهر أنه لا عروض للآخرين للأولين بوجه. فلا يمكن الحكم بكون عروضهما لهما كعروض المعقولات الثانية للطبائع الكلية بأن يكون العروض فى الذهن فقط؛ إذ المراد به أن يحكم العقل بكون ما هو العارض صفة للمعروض و محمولا عليه نظرا إلى أن ثبوت نحو تحقق خارجى للمعروض بدون العارض بأن

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٢

لا يتصور للعارض تحقق سوى التحقق ذهنى. فإن النوعية التى عروضها للإنسان عروض ذهنى فقط لا تحقق لها فى الخارج أصلا و إنما تحققها فى الذهن فقط؛ و أمّا الإنسان فله تحقق فى الخارج و إن كان تبعا؛ و ذلك لا يتصور بالنسبة إلى الجنس و الفصل أو النوع و المشخص، لما علمت من أن تحقق الجنس و النوع فى الخارج بتبعيه الفصل و المشخص، فكيف يحكم العقل بعروض الأخيرين للأولين، بل يحكم بالعكس!؟

قلنا: لا- ريب فى أن الماهية الحيوانية أو الإنسانية من حيث هى مع قطع النظر عن صيرورتها جنسا أو نوعا معدومه صرفه لكن صيرورتها/ ٣١ A جنسا أو نوعا لا- يتحقق إلا بموجوديتها بوجود ضعيف؛ بمعنى أن يتحد به كما هو شأن كل ماهية مع الوجود. فالجنس أو النوع ماهية مع وجود ضعيف مع قطع النظر عن وجود الفصل و المشخص إلا أنها بضعف وجودها لا يمكن تحصيلها التام بنفسها ما لم ينضم إليه المشخص حتى يحصل لها وجود أقوى و يتحصل لأجله فى الخارج تحصيل تاما. فالجنس و النوع فى الوجود الأقوى و التحصيل الأتم يتوقفان على الوجود الشخصى؛ و من حيث الوجود الضعيف و تحصيل ما لا- يتوقفان عليه؛ فبهذا الوجود الضعيف معروضان للفصل و المشخص؛ لأن حصولهما فرع الجنس و النوع؛ فتوقف الجنس و النوع على الفصل و المشخص من حيث التمامية و الكمال و العكس من حيث الإفاضة و الصدور؛ و على هذا فماهية الحيوان و الإنسان مع قطع النظر عن كل وجود منتزعه من الوجود الخاص المتشخص و متحدة معه إلا أنها من حيث اعتبارها جنسا أو نوعا يعتبر فيها وجود ضعيف يختص بها و يتحد معه؛ و حينئذ لا يحكم بالانتزاع، فتأمل.

و بما ذكر يظهر أن ما ذكر فى التعاليم من «أن الناطق مثلا- فصل مقسم للجنس و محصل له نوعا» كلام ظاهرى لا يمكن حمله على حقيقته؛ إذ له مفهوم هو «شىء

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٣

ما ثبت له النطق» و مصداق هو «الإنسان» و شىء منهما لا يصلح لأن يكون فصلا مقوما للنوع محصلا للجنس.

أمّا الأول: فلأن المراد ب «شىء ما» إمّا مفهوم الشىء فهو أمر عرضى شامل لكل شىء. فلو كان مع وصف النطق فصلا دخل العرض العام فى مفهوم الفصل الداخلى فى النوع؛ فيكون العرضى ذاتيا؛ هذا خلف؛ أو ما يصدق عليه، فهو عين الإنسان؛ فيكون الفصل هو الإنسان الثابت له النطق؛ فيكون الفصل مركبا من النوع و غيره؛ مع أن النوع لا- يدخل فى الفصل، بل الأمر بالعكس؛ و أيضا يلزم التكرار فى الحمل فى قولنا: «الإنسان ناطق» إذ معناه حينئذ أن الإنسان إنسان ناطق.

و أما الثاني: فلاّنه لو كان فصلا لزم كون الفصل عين النوع لا جزئه؛ و أيضا يلزم عدم فائدة في الحمل المذكور. و التحقيق: أنّ لهذه الفصول المذكورة في التعاليم مبادئ هي الفصول الحقيقة و الأولى أمارات للثانية و ما هي إلاّ وجودات أضعف من الوجودات الخاصية الشخصية المشخصة بذواتها متّحدة معها نحو اتّحاد يعرفه العارفون أو جهات واقعية لها تنتزع عنها هذه الفصول المذكورة في الألسنة.

و التوضيح: أنّ مراتب الوجودات متفاوتة بالقوّة و الضعف و الخصوص و العموم. فالماهية B ٣١/ الحيوانية و إن كانت مبهمه غير محصّلة بالنسبة إلى أنواعها لكن لها وجود ما ليس بعرض خارجي أو انتزاعي، بل أمر أصيل عيني متميز بذاته عمّا عداه من الوجودات؛ و تلك النسبة الحيوانية عارضة و أماره؛ و لكون هذا النحو من الوجود منهما غير ممكن الحصول بنفسه في الخارج فله فصل حقيقي هو وجود أخير أخصّ و أتمّ يعبر عنه بالنطاق و يوصف به، و من اتّحادهما يحصل وجود أخير يعبر عنه بالإنسان؛ و هذا الوجود و إن كان أتمّ و أكثر تحصّلا من الأول إلاّ أنّه أيضا لإبهامه و ضعفه غير ممكن الحصول بنفسه في الخارج. فله اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٤

أيضا فصل حقيقي هو وجود أمر متشخص بذاته قام بنفسه من دون حاجة إلى وجود أمر متّحد مع الوجود النوعي نحو اتّحاد أتمّ و أقوى من الجميع يعبر عنه بالمشخص و الوجود الخاص الشخصي؛ و تحقّق ساير الوجودات النوعية و الفصلية و الجنسية به؛ و لولاه لم يمكن تحقّقها؛ فهي متحقّقة إلاّ أنّ تحقّقها بتحقّقها؛ و الأعراض التي تسمّى بالعوارض المشخصة هي أمارات هذا الوجود و لوازمه. و بالجملة: المتحقّق بنفسه هذا الوجود الخاص المتشخص بذاته؛ و ما عداه من الماهيات و الفصول الحقيقية إمّا وجودات ضعيفة مندمجة فيه متّحدة معه في التحقّق و الوجود أو جهات واقعية له متّحدة معه فيهما. فالأجناس و الأنواع و الفصول الحقيقة هي تلك الوجودات الضعيفة المندمجة في الوجود الشخصي المتحقّق بذاته المتحقّقة بتحقّقه أو الجهات الواقعية، كما أنّ ما يسمّى بالعوارض المشخصة ليست مشخصة في الحقيقة، بل أمارات الوجود الشخصي المتشخص بذاته المشخص للماهية النوعية و المحصّل لها؛ لأنّ تلك العوارض و إن كانت كلبية لم تفد تشخصا و إن كانت جزئية فتشخصها إنّما يكون بالموضوع لكونها أعراضا متقومة في الوجود و التشخص بالموضوع و المعروف إن تشخص الموضوع بها فيلزم الدور؛ و ما قيل: «إنّ هذا دور معية» لا محصّل له. و ممّا ذكر يظهر أنّ الموجود من كلّ ماهية نوعية كالإنسان مثلا ليس إلاّ الفرد و هو ليس إلاّ وجود خاصّ يندرج فيه وجود أضعف أو جهة واقعية تنتزع عنه النسبة الإنسانية المتخيلة إلى الجسمية و النموّ و الحسّ و التعقل. فحقيقة الشخص الإنساني وجود خاصّ متشخص بذاته مندرج فيه وجود آخر أضعف أو يتضمّن جهة واقعية تنتزع عنه الامور المذكورة. ثمّ هذا الوجود الأضعف أو الجهة منحلّ إلى وجودين أو جهتين ينتزع عنهما الجنس و الفصل.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٥

[في دفع الشبه الواردة على أصالة الوجود]

قد أورد على أصالة A ٤١/ الوجود و كونه حقيقة عينية شبه ضعيفة فلنشر إلى دفعها: [الأولى:] أنّ الوجود لو كان حاصلًا في الأعيان لكان موجودا؛ إذ الحصول هو الوجود و كلّ موجود له وجود و لوجوده أيضا وجود و هكذا إلى غير النهاية.

و جوابه: أنّه موجود بذاته و متحقّق بنفسه من دون افتقاره إلى وجود آخر، بل هو الموجود بالذات و موجودية غيره به و لو لا تحقّقه بذاته لم يتحقّق به غيره؛ إذ غير المتحقّق لا يكون محققا لغيره؛ و لو لم يطلق الموجود إلاّ على ما ثبت له الوجود و زاد على ذاته لم يطلق على الواجب لكونه صرف الوجود. مع أنّ إطلاقه عليه مجمع عليه و عدم إطلاقه إلاّ عليه لغه لو ثبت غير قادح؛ إذ الحقائق لا يقتنص من العرف و اللغة؛ و قد قام البرهان على أنّ ما يوجد به الغير أولى بأن يكون موجودا، كما أنّ البياض أولى بأن يكون أبيض و

الضوء أولى بأن يكون مضيئاً؛ ولذلك لا يختصّ الموجود في عرف الحكماء بما زاد عليه الوجود، بل يعمّه كالمهية الموجودة و ما هو عين الوجود كالواجب. وقد صرّحوا بأنّ الوجود موجود بذاته.

قال الشيخ: «إذا سئل: هل الوجود موجود أو ليس بموجود؟ فالجواب أنّه موجود.

فإنّ الوجود هو الموجودية.»

و احتجوا على ذلك بأنّ التقدّم بين الزمانيات بالزمان و بين أضرابه بالذات؛ و صرّح صاحب الإشراف بأنّ المفارقات إتيات صرفه و وجودات محضه؛ و العجب أنّه مع هذا التصريح قال باعتباريه الوجود.

و يؤيد المطلوب قول الشريف: «إنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً و إلّا لكان العرض العامّ داخلاً في الفصل؛ و لو اعتبر في المشتقّ ما صدق عليه الشيء انقلب مادّة الإمكان الخاصّ ضرورية؛ لأنّ الشيء الذي له الضحك

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٦

هو الإنسان و ثبوت الشيء الشيء لنفسه ضروري. فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع إليه الضمير الذي يذكر فيه.»

و حاصله كما تقدّم: أنّه لا يراد بالناطق شيء ثبت له النطق سواء اريد بالشيء مفهومه أو مصداقه، للزوم أحد المحذورين. فالمراد به أمر بسيط و ما هو إلّا أمر متحقّق في الخارج بتبعيه الوجود الشخصي؛ أعني جهه منه أو وجوداً ضعيفاً متّحداً معه في التحقّق، كما مرّ. فظهر أنّ المراد بالمشتقّ و مصداقه و ما يطابقه أمر بسيط لا يعتبر فيه تركيب من الموصوف و الصفة و لا يعتبر فيها الشيء لا عامّاً و لا خاصّاً؛ و ذكر الشيء في تفسيره بيان لمرجع الضمير الذي لا بدّ أن يذكر في تفسيره من حيث إنّهُ مشتقّ لا من حيث حقيقة البسيطة. فإنّه من حيث الاشتقاق يستتر فيه ضمير لا يتمّ تفسيره بدون ذكره و ذكره يتوقّف على ذكر مرجع له.

فإن قيل: لو كان الوجود أمراً عينياً موجوداً بنفسه لزم أن يكون كلّ وجود واجباً؛ إذ لا نريد بالواجب إلّا ما يكون تحقّقه B ٤١/ بنفسه. قلنا: الواجب ما يكون تحقّقه بذاته بلا احتياج إلى فاعل، و سائر الوجودات يحتاج إليه إلّا أنّه بعد صدورها يقوم بنفسها بلا احتياج إلى وجود آخر.

[الثانية]: أنّ الوجود لو تحقّق في الخارج و كان موجوديته بمعنى تحقّقه بنفسه من دون حاجة إلى وجود آخر لم يكن حمل الوجود على الوجود و على الماهية بمعنى واحد. إذ حملة عليه حينئذ بمعنى تحقّقه بنفسه و عليها بمعنى ثبوت الوجود لها مع أنّ إطلاق الموجود على كلّ موجود بمعنى واحد لثبوت الاشتراك معنى؛ و كونه في الحملين بمعنى المتحقّق بنفسه بين الفساد؛ لعدم تحقّق الماهية بنفسها؛ و بمعنى ما له الوجود يوجب أن يكون للوجود وجوداً و هو باطل؛ لاستلزامه التسلسل عند عود الكلام إلى وجود الوجود. فاللازم عدم صحّة حملة على الوجود و هو يوجب عدم كونه موجوداً.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٧

و جوابه: أنّ الموجود المحمول في الحملين بمعنى واحد هو المتحقّق الثابت و إنّما اختلف الموضوعان بكون التحقّق لأحدهما بنفسه و للآخر بغيره الذي هو الوجود. فالاختلاف إنّما يرجع إلى خصوصيات الموضوع لا إلى المحمول.

و الحاصل: أنّ الاختلاف بين موجودية الماهية و موجودية الوجود لا- يوجب الاختلاف في إطلاق مفهوم الموجود المشترك بين الجميع. لأنّه إمّا معنى بسيط يعبر عنه في الفارسية ب «هست» و مرادفاته أو عبارة عمّا ثبت له الوجود بالمعنى الأعمّ؛ أي سواء كان من باب ثبوت الشيء لنفسه- أعني عدم انفكاكه عن نفسه- أو [من] باب ثبوت الغير له، كمفهوم الأبيض و المضاف و غيرهما من المشتقات.

فإنّ مفهوم الأبيض ما له البياض سواء كان عينه أو غيره، و اشتمال الأبيض على أمر زائد على البياض إنّما لزم من خصوصية بعض الأفراد لا من نفس المفهوم؛ فكذلك اشتمال الموجود على أمر زائد على الوجود كالمهية إنّما ينشأ من خصوصيات الأفراد الممكنة لا- من نفس المفهوم المشترك؛ و يؤيد ذلك قول الشيخ: «واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود، كالواحد قد يعقل نفس

الواحد، وقد يغفل من ذلك أنّ ماهيّة ما إنسان أو جوهر آخر [من الجواهر؛ وذلك الإنسان هو الذى] هو واجب الوجود [كما أنّه قد يعقل] من الواحد أنّه ماء أو هواء أو إنسان و هو واحد. «١» ففرق أول بين ماهيّة يعرض لها الواحد و الموجود و بين الواحد و الموجود من حيث هو واحد و موجود؛ و قوله: «إذ سئل هل الوجود موجود؟ فالجواب أنّه موجود بمعنى أنّ الوجود حقيقته أنّه موجود. فإنّ الوجود هو الموجودية» و قد تقدّم أنّ مصداق المشتقّ و ما يطابقه أمر بسيط ليس فيه تركيب بين الصفة و الموصوف؛ و لا يعتبر الشىء فى الصفة مفهوما و مصداقا.

[الثالثة:] أنّ الوجود لو كان/A ٥١/ حقيقة عينيه توقّف ثبوته للماهيّة على

(١). الشفاء (الإلهيات) المقالة الثامنة، الفصل الرابع، ص ٣٤٤.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٨

وجودها للقاعدة الفرعية. فيتقدّم الوجود على الوجود؛ و هذا ممّا أورد على اتّصاف الماهيّة بالوجود سواء تحقّق فى الخارج أم لا؛ و لا يختصّ بالأوّل.

و جوابه على أصالته و اعتباريتها: أنّ تحقّق الوجود فى ما له ماهيّة لا يقتضى قابليتها له و اتّصافها به؛ بل الوجود متحقّق بنفسه بعد صدوره من جاعله و الماهيّة منتزعة عنه متحقّقة بتحقيقه. فالنسبة بينهما اتّحادية لا ارتباطية. نعم تتّصف الماهيّة بالوجود العامّ فى ظرف التحليل؛ لأنّه من عوارضها التحليلية؛ و أمّا على العكس فيمكن الجواب بأنّ الوجود عند القائل به ثبوت الماهيّة لا ثبوت شىء لها و لا اثنيّة بينهما حتّى يثبت لها و يقوم بها، بل هى متّحدة مع الوجود الخارجى فى الخارج و مع الذهنى فى الذهن و إن أمكن تعقلها بلا اعتباره و الحكم بأنّ المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر؛ و يأتى لذلك مزيد توضيح.

[الرابعة:] أنّ الوجود لو قام فى الأعيان بقيامه إمّا بالماهيّة الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها أو المعدومية فيلزم اجتماع النقيضين أو المجردة من الوجود و العدم فيلزم ارتفاعهما؛ و هذا كسابقه لا تخصّص له بموجودية الوجود، بل ممّا أورد على زيادته و إن كان اعتباريا.

و جوابه - كما تقدّم - أنّ الوجود لو كان فى الأعيان و ليس بجوهر فيكون كيفا لصدق حدّ الكيف عليه؛ فيلزم مع تأخّره عن الموضوع المستلزم للدور أو التسلسل كون الكيف أعمّ الأشياء مطلقا لأعميته من الوجود.

و جوابه: أنّ الجوهر و الكيف و غيرهما من المقولات ماهيات كليّة يكون جنسا و نوعا و ذاتية و عرضية. فالجوهر ماهية كليّة حقّها فى الوجود الخارجى أن لا يكون فى الموضوع، و قس عليه ساير المقولات؛ و الحقائق الوجودية هويّات عينية و ذوات شخصية متعيّنة بأنفسها غير مندرجة تحت كلّى ذاتى أو عرضى.

فلا يكون جوهرها أو كيفا أو عرضا آخر من الأعراض.

و الحاصل: أنّ المقولات أجناس عالية متحصّلة و ما تحتها من المفهومات

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٩

الكليّة إمّا أنواع أو أعراض عامّة أو خاصّة. فأفرادها الخارجية لها أجناس و أنواع و أعراض متحقّقة مشتركة بينها، و الوجودات - كما يأتى - ليست شيئا من هذه الكليات الذاتية و العرضية و لا مندرجة تحت شىء منها؛ فتكون حقائق عينية و هويّات شخصية متميّزة بأنفسها، غير مندرجة تحت كلّى متحصّلة تنتزع عنها الماهيات و الوجود العامّ.

و الفرق بينهما: أنّ الماهيات متّحدة معها متحقّقة بتحقيقها فى الخارج، و العامّ ليس له تحقّق فى الخارج بوجه و ما عدّ من الأعراض. هذا هو المفهوم العامّ العقلى المنتزع من/B ٥١/ الوجودات الخاصّة و ثبوته لها ثبوت المنتزع لمنشأ الانتزاع دون ثبوت المتحصّل الذاتى أو العرضى لأفراده؛ و المراد بكونه عرضا أنّه الخارج المحمول على الماهيات.

وما ذكر إنما هو على أصالة الوجود واعتبارية الماهية؛ وعلى العكس فالجواب أنه مخالف للأعراض؛ لأن وجودها في نفسها وجودها لموضوعها؛ فلها وجود «١» وله وجود آخر؛ وأمّا الوجود فهو بعينه وجود الموضوع لا- وجود العرض فيه و العرض مفتقر في تحققه إلى موضوعه دون العكس، و الأمر في الوجود و موضوعه بالعكس، هذا.

و بعضهم أجاب بأن وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى و وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى.

و حاصله: أن كلّ ماهية من الجوهر و العرض لهما كانت متحدة مع الوجود في الخارج؛ فيكون وجود الجوهر المتحد معه جوهرًا بجوهريته و إن لم يكن في نفسه مع قطع النظر عن الاتحاد جوهرًا.
[الخامسة:] أن الوجود لو كان موجودًا:

(١). س: + له.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٥٠

[١.] فإن تقدّم على الماهية لزم حصوله دونها، فتقدّم الصفة على الموصوف و تتحقّق بدونه.

[٢.] و إن تأخّر عنها لزم كون الماهية موجودة قبله، فيلزم التسلسل.

[٣.] و إن كانا معا كانت موجودة معه لا به، فلها وجود آخر فيلزم التسلسل.

و بطلان التوالى بأسرها موجب بطلان المتقدم.

و اجيب بأن اتّصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتّصاف الشيء بالعوارض الخارجية حتّى يكون لهما ثبوتان و يجرى فيهما الشقوق المذكورة، بل هما في الخارج متحدان بمعنى أن كونهما فيه معا عبارة عن كون الوجود موجودا بذاته، و الماهية متحدة معه موجودة به لا بغيره؛ فالفاعل إنما يفيد وجود الشيء نفسه، و هو في نفسه مصداق لحمل الماهية عليه، فلا تقدّم و لا تأخّر لأحدهما بالنسبة إلى الآخر، بل و لا معية أيضا؛ إذ حصول شيء منها للشيء بالقياس إلى نفسه غير معقول.

و المراد بما قيل: «إنّ الوجود متقدّمه على الماهية» أنه الأصل في التحقّق و الصدور و مصداق صدق المعاني الكلية المسماة بالماهية و الذاتيات عليه بذاته، كما أنه مصداق العرضيات بواسطة وجود آخر يعرضه؛ و ليس تقدّمه على الماهية كتقدّم العلة على المعلول أو القابل على المقبول، بل كتقدّم ما بالذات على ما بالعرض و ما بالحقيقة على ما بالمجاز.

و التحقّق - كما مرّ - أن الوجودات الخاصة ٤٦١/A الإمكانية حيثيات واقعية راجعة إلى نقصها و قصورها عن مرتبة الوجود الحقّ؛ و هي متحدة مع الوجودات في التحقّق و متحقّقة بتحققها و متأخّرة عنها تأخّر اللازم عن الملزوم؛ و هي الماهيات الخارجية التي تنتزع عنها الماهيات المعقولة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٥١

و بعضهم على أن الماهيات و جودات ضعيفة مندمجة في الوجود الشخصي «١» المتحقّق بنفسه و متحدة معه بضرب من الاتحاد، و لضعفها و بعدها عن صرف الوجود ممكن تعلّؤها؛ فينتزع العقل منها الماهيات المعقولة.

ثمّ الوجودات الخاصة الإمكانية كلّما كانت في سلسلة الصدور أقرب إلى صرف الوجود الحقّ الموجد للكلّ كانت حيثية الماهية و التركيب فيه أضعف و جهة الوجود فيه أشدّ؛ و كلّما كانت أبعد منه كان الأمر فيه بالعكس. أوّل المعلولات لضعف مهيتها كأنه وجود لا ماهية له، و آخرها لضعف وجوده كأنه ماهية لا وجود له.

[السادسة:] أنا قد نتصوّر «٢» الوجود و نشكّ في أنه موجود - أي له الوجود - أم لا، و المعقول غير المشكوك «٣»؛ فيكون له وجود زائد؛ و كذا الكلام في وجود الوجود، فيتسلسل؛ فلا بدّ أن يكون الوجود اعتباريا محضا و لا يكون حقيقة عينيه حتّى يردّه السؤال بأنّ

نعقله و نشكّ في كونه موجودا.

و جوابه: أنّ حقيقة الوجود لا يحصل في الأذهان حتّى يتصوّر؛ إذ «٤» وجود كلّ موجود هو عينه الخارجى و الخارجى لا ينقلب ذهنيا؛ و ما يتصوّر منه هو المفهوم الاعتبارى المنتزع عنه؛ و العلم بحقيقته إنّما هو بالحضور الإشراقى و الشهود العينى الذى لا- يبقى معه الشكّ فى هويّته.

ثمّ لو فرض إمكان تصوّره و حصول حقيقته فى الذهن فلا يشكّ فى كونه موجودا من دون ثبوت وجود زائد له؛ لأنّه الموجود بنفس ذاته و المتحقّق بمحض هويّته؛ فهو وجود و موجود؛ فمعنى كونه موجودا أنّه ثابت بنفسه و معنى ثبوت الوجود له أنّه ثابت لنفسه. و الأولى بهذا السؤال أن يورد على القول بزيادة الوجود على الماهية فيقال: إنّنا

(١). س: الشخص.

(٢). س: يتصوّر.

(٣). س: الشكوك.

(٤). س: ان.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٥٢

نعقل الماهية و نشكّ فى وجودها أو نعقل عينه، و المعقول غير المشكوك فيه و المعقول عنه؛ فالوجود زائد على الماهية.

و جوابه: أنّ زيادته عليها إنّما هو بحسب التحليل دون الخارج، لآتحاده معها فيه من دون عروضه لها. /B٦١/

[السابعة]: أنّ الوجود لو كان موجودا للماهية، فله نسبة إليها و للنسبة أيضا وجود، فلو وجد النسبة نسبة إليها، و هكذا الكلام فى وجود نسبة النسبة فيتسلسل.

و الجواب: أنّ حقيقة الوجود ليست وصفا زائدا على الماهية ثابتا لها فى الخارج، بل هو عينها فيه و غيرها فى الذهن بمعنى أنّ المتحقّق بالذات هو الموجود، و الماهية متحقّقة بتبعيته و متّحدة معه فى الخارج؛ فلا- نسبة بينهما إلّا بحسب اعتبار العقل [و] عند اعتباره يكون للنسبة وجود هو عينها بالذات و غيرها بالاعتبار و له نسبة اعتبارية إليها و هكذا يتسلسل نسبة الوجود و وجود النسبة بحسب الاعتبار إلى أن ينقطع بانقطاعه.

و إنّما ضيّعنا الوقت و خرجنا بذكر هذه الشبهات عن وضع الكتاب ليعلم المحصّل أنّ ما اورد على هذا «١» الأصل ممّا لا وقع له أصلا. و قد ظهر ممّا ذكر أنّ الوجود فى كلّ شىء أمر حقيقى غير الانتزاعى؛ أى الموجودية سواء كانت موجودية الوجود أو الماهية؛ فإنّ نسبة الانتزاعى إلى الحقيقى كنسبة الإنسانية إلى الإنسان و الأبيضة إلى البياض، و نسبتها إلى الماهية كنسبة الإنسانية إلى الضاحك؛ و مبدأ الأثر و أثر المبدأ هو الحقيقى دون الانتزاعى المعدوم فى الخارج و الماهية التى لو لا الوجود بقيت على عدمها الأصلى و ما شمت رائحة الثبوت؛ و قد يأتى أنّ المجعول بالذات- أى أثر الجاعل [و] ما يترتب عليه بالذات- هو نحو الوجود بالجعل البسيط دون الماهية، كما أنّ الجاعل

(١). س: هذه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٥٣

بالذات مترتبة منه دونها بالموجود فى الخارج هو الوجودات الخاصية دون الماهيات. كيف و المحكوم بتقدّمه على كلّ اتّصاف و بمنعه عن طريان العدم لا يجوز أن يكون أمرا عدما و منتزعا عقليا. فما هو إلّا حقيقة متحقّقة فى الواقع مسماة بالوجود الحقيقى؛ و هو عين الحقيقة و التحقّق إلّا أنّه شىء متحقّق.

فما قيل: «إنَّ الحكم بتقدّم الوجود على فعلية الماهية غير صحيح؛ إذ ليس للوجود معنى حقيقي إلا الانتزاعي» مردود بما قرناه من كون الوجود الحقيقي غير الانتزاعي و أنه المتحقّق في الخارج، و المحكوم بتقدّمه على فعلية الماهيات و تقررها، و لولاه لم يكن لها فعلية و تقرّر.

[في كيفية اتحاد الماهية و الوجود و اتصافها به]

لما تقدّم مرارا أنّ الماهية متّحدة مع الوجود بضرب من الاتحاد و أنّها منتزعة منه فاعلم أنّ جهة الاتحاد في كلّ متّحدين هو الوجود- سواء كان اتّحادا بالذات كاتّحاد الإنسان بالوجود أو الحيوان، أو بالعرض /A ٧١/ كاتّحاده بالأبيض- و لولاه لم يعقل الاتّحاد بين شيئين؛ إذ بدونه «١» لا- تحقّق لشيء حتّى يتصوّر اتّحاده مع آخر في الخارج. اللمعات العرشية النص ٥٣ [في كيفية اتحاد الماهية و الوجود و اتصافها به] ص: ٥٣

هذه الاتّحاد بين الأولين هو نفس الموجود المنسوب إلى الإنسان بالذات؛ و بين الأوسطين هو الوجود المنسوب إليهما بالذات؛ و بين الأخيرين هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات و إلى الأبيض بالعرض. فالاتّحاد بين شيئين فرع اتّحادهما في ما به التحقّق؛ أعني الوجود ما به التحقّق نفس أحدهما، كما في اتّحاد «٢» الماهية بالوجود؛ أو لا، كما في اتّحاد الحيوان بالإنسان؛ و على أيّ تقدير لا يمكن استقلال كلّ منهما بالتحصّل و التحقّق و إلّا بطل الاتّحاد و كان لكلّ منهما

(١). س: اربذونه.

(٢). س: اتّحاد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٥٤

وجود على حدة؛ فلا محالة أحدهما انتزاعي و الآخر حقيقي إذا كان أحدهما نفس ما به التحقّق- أعني الوجود- أو كلاهما انتزاعي إذا كان ما به تحقّقهما غيرهما، كما في اتّحاد ماهية- كالحيوان- بالآخرى- كالإنسان- فإنّ ما به تحقّقهما- أعني جهة اتّحادهما- هو الوجود؛ و على هذا تتحد الثلاثة في التحقّق بذاته و المتحقّق بذاته واحد منهما [و] هو الوجود و الماهيات منتزعة «١» منه. فثبت أنّ معنى اتّحاد الماهية بالوجود كونه متحقّقا في الخارج بنفسه و انتزاعها عنه من جهة نقصانه اللازم لإمكانه.

على ما اخترناه من أصالة الوجود و اعتبارية الماهية لا يرد إشكال في كيفية اتّصافها به نظرا «٢» إلى قاعدة «٣» الفرعية؛ إذ حينئذ ليست الماهية أصلا يتّصف بالوجود حتّى يرد أنّ مقتضى تلك القاعدة أن يكون لها قبل الاتّصاف ثبوت يصحّحه و مع قطع النظر عن الوجود لا- ثبوت لها، بل الأصل حينئذ هو الوجود و هو متحقّق بذاته ثابت بنفسه من دون افتقار في ثبوته إلى وجود آخر. فهو أمر أصيل عيني متحقّق ظاهر بنفسه و محقّق مظهر لغيره؛ و أحقّ الأشياء بالتحقّق و الثبوت و أوليها بالتجلى و الظهور؛ إذ تحقّق ذاته بذاته و ظهور نفسه بنفسه، بل هو عين التحقّق و الظهور الحقيقيين و منشأ انتزاع مفهوميهما الانتزاعيين و به تحقّق كلّ متحقّق في الخارج و الأعيان، و ظهور كلّ ظاهر في المدارك و الأذهان، و هو مذوت «٤» الذوات، و محقّق الحقائق، و حاكي الماهيات، و مظهر الظواهر، و به يصل كلّ ذي قدر قدره و ينال كلّ ذي حقّ حقه؛ و حقيقته أنّه في الأعيان فلا /B ٧١/ يدخل في المدارك و الأذهان، و لو أمكن العلم به فهو بنوع من المشاهدة و العيان لا بإحاطة عبارة و بيان. فهو حقّ الماهية و الذات، جليّ الإتيّة و الصفات.

(١). س: منتزعتان.

(٢). س: نظر.

(٣). س: القاعدة.

(٤). س: مذوب.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٥٥

و بالجملة: هو الأصل المتحقق والماهية منتزعة منه و متحدة معه بضرب من الاتحاد؛ و قد عرفت أن التحقق و التحصيل فى كل متحدتين إنما هو لأحدهما و الآخر يكون اعتباريا و أن المتحقق منهما هو الوجود؛ و لو وجد متحدان كل منهما غيره لا بد أن يكون الوجود ثالثا لهما فى الاتحاد ليكون ما به تحققهما و يكون هو المتحقق من الثلاثة و الآخران اعتباريان.

فالوجودات الإمكانية لضعفها و قصورها و تناهياها يشتمل على جهات عدمية واقعية و حيثيات سلبية نفس أمرية «١» هى منشأ حكاية الماهيات المختلفة و انتزاعها؛ و على هذا لا مجال لثبوت الماهية و عروضها للوجود.

ثم لا اتحادهما فى الوجود يكون الوجود نفس الماهية عينا؛ فلا يتصور عروضها له و اتصافه بها؛ فلا مجال للتفريع فى ثبوتها له أيضا. و إطلاق الاتصاف على الاتحاد الذى بينهما من باب التجوز؛ إذ الارتباط بينهما اتحادي و ليس كالارتباط بين العارض و المعروف، و الصفة و الموصوف، بل من قبيل اتصاف الجنس بفصله فى النوع البسيط، كالنقطة عند تحليل العقل إياه إليهما من حيث هما جنس و فصل لا من حيث هما مادة و صورة عقليتان.

و التوضيح: أن كل نوع بسيط - كالنقطة - فى الخارج شىء واحد بسيط موجود بوجود واحد، لكن لاشتمالها على جهتين واقعتين هما جهة ماهيته و جهة وجوده يحللها العقل إلى جنس و فصل مأخوذتين منهما و يحمل الفصل على الجنس من حيث الجنسية و الفصلية؛ أى من حيث أخذهما لا بشرط لا من حيث كونهما مادة و صورة عقليتين؛ أى من حيث أخذهما بشرط لا؛ إذ من هذه الحثية لا حمل و لا اتصاف.

و بالجملة: النقطة فى الخارج ليست إلا شىء واحد له جهتان لأجلهما يحللها

(١). س: نفس امرية.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٥٦

العقل إلى جنس و فصل؛ و ليست مركبة فيه من مادة و صورة خارجيتين متحصلتين موجودين بوجودين متغايرين يؤخذ منهما الجنس و الفصل.

و هكذا الحال فى كل موجود ممكن؛ أى الوجود الخاص الإمكانى؛ فإنه ليس فى الخارج إلا شيئا واحدا و لكن لاشتماله A١١/ على جهتين واقعتين هما جهة الوجود المتحقق و جهة القصور المستند إلى إمكانه يحلله العقل إلى ماهية و وجود؛ و الارتباط بينهما كالارتباط بين الجنس و الفصل المأخوذتين من النوع البسيط كالنقطة بالتحليل لا المأخوذتين من النوع المركب كالإنسان؛ لأنه مركب من مادة و صورة خارجيتين متحصلتين.

فإن قيل: قد حقت سابقا أن المتحقق من كل موجود ممكن هو مبدأ الفصل الأخير - أعنى وجوده الخاص - و غيره - من الأنواع و الأجناس و الفصول الحقيقية التى هى مبادئ الأنواع و الأجناس و الفصول التعليمية المنطقية - جهات واقعية له، متحققة بتحقيقه، و متحدة معه فى الوجود، و ينحصر وجود الكل فيه «١» أو وجودات ضعيفة كذلك، لعدم استقلالها بالتحقق؛ و على هذا فلا فرق بين الجنس و الفصل فى النوع البسيط، و بينهما فى المركب فى اعتباريتهما و اتحادهما فى الوجود. فالتخصيص فى التشبيه «٢» لا وجه له.

قلنا: لئلا كانت الماهية فى كل موجود ممكن اعتبارية منتزعة من وجوده الخاص المتحقق، متحدة معه فى الوجود، لزم أن يكون المشبه به جنسا و فصلا لا يكون لهما مبدئان يختص كل منهما بوجود على حدة و إن كان ضعيفا، كما فى الأنواع المركبة من مادة و صورة خارجيتين يختص كل منهما بوجود ضعيف، و يحصل من اجتماعهما وجود كامل، بل يكونان متحدتين فى الوجود و يكون الجنس منتزعا من الفصل متحققا بتحقيقه، كما فى الجنس و الفصل للنوع البسيط

(١). س: به.

(٢). س: + لا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٥٧

على ما مرّ.

و أمّا الجنس و الفصل للنوع المركّب - فكما أشير إليه - مأخوذان من مادّة و صورة خارجيتين يختصّ كلّ منهما بوجود ضعيف على حدة غير مستقلّ، و يحصل من اجتماعهما وجود أكمل هو وجود النوع و إن كان وجوده أيضا غير مستقلّ و توقّف على المشخصّ الذى هو الوجود المتحقّق بنفسه و كان الصورة أو المادّة الشخصية مع وجودها الضعيف موجود شخصى من أفراد نوع المادّة أو الصورة، كما أنّ الشخص من الماء مع وجوده الأقوى موجود شخصى من أفراد نوع الماء.

و ظاهر أنّ الماهية في نفسها - أى مع قطع النظر عن وجودها الخاصّ المتحقّق - سواء جعلت جهة عدمية واقعية له أو وجودا ضعيفا مندمجا فيه لا تحقّق لها أصلا و إنّما هي متّحدة معه في الوجود B ٨١/ و منتزعة منه، و ليس لها وجود على حدة متميّز عن الوجود الخاصّ المتحقّق؛ فلا يصحّ تشبيهها بالجنس و الفصل للنوع المركّب، لاختصاص كلّ منهما بوجود على حدة متميّز عن وجود الآخر و إن كان ضعيفا، بخلاف النوع البسيط؛ فإنّ تحقّق جنسه بالفصل الذى هو الوجود الخاصّ - على ما قرّنا - و ليس له وجود على حدة سوى وجود الفصل.

فإن قيل: إذا كان لكلّ من الجنس و الفصل و النوع في النوع المركّب وجود ضعيف على حدة لكان للماهية أيضا وجود ضعيف؛ لأنّها ليست إلّا أحد هذه الامور، و حينئذ يكون الارتباط بين الماهية و الوجود كالارتباط بين الجنس و الفصل مطلقا من دون فرق بين النوع البسيط و المركّب.

قلنا: اعتبار الوجود الضعيف مع الجنس أو الفصل يجعله موجودا متضمّنا للماهية و نحو الوجود، كسائر الموجودات الخاصة؛ و الماهية التى يدعى كونها منتزعة من الوجود الخاصّ و متحقّقة بتحقيقه هي المجردة من كلّ وجود - قويا

اللمعات العرشية، النص، ص: ٥٨

كان أو ضعيفا - فالضعيف كالقوى في أنّه المتحقّق الذى تنتزع عنه الماهية؛ إذ مراتب الوجودات الخاصة الإمكانية مختلفة في الشدّة و الضعف: أشدها وجود العقل الأول و أضعفها وجود الهولى، و بينهما مراتب لا تحصى.

و على هذا فتشبيه الارتباط بين الماهية المجردة و الوجود الخاصّ بالارتباط بين الجنس و الفصل اللذين كلّ منهما موجود خاصّ برأسه، مركّب من الماهية و نحو الوجود، و إن كان ضعيفا غير مناسب، بل هو كالارتباط بين الجنس و الفصل، و وجوده الضعيف لكونه مثل ساير الوجودات الخاصة؛ و إن رجع هذا التشبيه إلى كون المشبه به فردا من المشبه؛ فالأنسب أن يشبه بالارتباط بين الجنس و الفصل في النوع البسيط؛ إذ الجنس فيه هو مجرد الجوهر أو العرض الذى لا يتصوّر له بنفسه وجود على حدة؛ و فصله هو الوجود الخاصّ المتحقّق بنفسه.

و ممّا ذكر يظهر الفرق بين النوع البسيط و المركّب، و جنسيهما و فصليهما؛ و التوضيح: أنّ كلّ موجود ممكن لتضمّنه جهتين هما جهة وجوده و جهة قصوره المستند إلى إمكانه ينتزع عنه بالجهة الأولى الوجود العامّ و بالثانية الماهية؛ و فى الجميع يتحدّ الجهتان فى الوجود A ٩١/ و تكون جهة الماهية اعتبارية منتزعة من جهة الوجود.

ثمّ لو كان الممكن نوعا بسيطا مجردا كالعقل انحصرت جهة الماهية بالجنس العالى، كالجوهر الذى لا يندرج فيه شيء آخر، و يكون فصله هو الفصل الأخير - أعنى الوجود الخاصّ - و ينحصر وجوده به، و لا يكون له وجود آخر على حدة، بل يكون منتزعا من هذا الوجود الخاصّ متّحدا معه فى التحقّق و لو كان نوعا مركّبا و لكن كان جسما بسيطا تقيّد الجوهر بقیودات اخر كالقابلية للأبعاد

الثلاث و صارت ماهيّة مركّبة منحلّة إلى جنس و فصل مأخوذين من مادّة و صورة خارجيتين يختصّ كلّ منهما بوجود ضعيف لما يتّحد مع وجود الآخر و إن

اللمعات العرشية، النص، ص: ٥٩

لم يستقلّ كلّ منهما بانفراده بالتحقّق؛ و لو ينزل عن ذلك و صار جسما مركّباً- كالإنسان- ازدادت القيودات و صارت ماهيّة مركّبة من جنس و فصل مأخوذين من مادّة و صورة خارجيتين يختصّ كلّ منهما بوجود أقوى من الوجود السابق.

فإنّ مادّة الإنسان هو البدن، و صورته النفس، و لكلّ منهما وجود خاصّ متميّز عن وجود الآخر و إن حصل من اجتماعهما وجود أكمل هو وجود الإنسان.

ثمّ الدليل على أنّ وجود كلّ ممكن عين ماهيته «١» خارجاً و متّحد بها نحواً من الاتّحاد أنّه لَمَّا ثبت أنّ الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ الآثار و منشأ الأحكام و به توجد الماهيّة و يطرد عنها العدم أمر عينيّ لزم أن يكون وجود كلّ ماهيّة عينها و متّحداً بها و إلّا إمّا أن يكون الوجود جزءاً منها أو بالعكس أو زائداً عليها عارضاً لها أو بالعكس.

و الأوّل: يوجب كون الماهيّة حاصله الوجود قبل نفسها؛ لأنّ وجود الجزء قبل وجود الكلّ، و الفرض أنّ وجودها جزء لها، فيتقدّم وجودها على نفسها، و وجود الشيء لا ينفكّ عن حصوله، فيتقدّم حصولها على حصولها.

و الثاني: يوجب تقدّمها عليه لتقدّم الجزء على الكلّ مع أنّ الفرض كون تحقّقها به و تقدّمه عليها، لما تقرّر من أصالته و موجوديتها به.

و الثالث: يوجب تقدّم الوجود على نفسه؛ لأنّ وجود الصفه و العارض بعد وجود الموصوف و المعروف؛ فعروض الوجود لها يوجب تأخّره عنها مع أنّ المفروض كونه أمراً عينياً محصّياً لا للماهيّة و متقدّماً عليها؛ فيلزم تقدّمه على نفسه، بل تقدّمها أيضاً على نفسها؛ و أيضاً/ ٩١ B لتوقّف اتّصاف الماهيّة بالوجود العارض على وجودها قبله يلزم تكرير نحو وجود شيء واحد من جهة واحدة أو التسلسل في المترتبات المجتمعّة من أفراد الوجود، و هو باطل بالبراهين و استلزامه

(١). س: ماهية.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٦٠

انحصار غير المتناهي بين حاصري الوجود و الماهيّة مع أنّه يستلزم المطلوب- أي كون الوجود عين الماهيّة خارجاً- بالخلف؛ إذ قيام جميع هذه الوجودات بحيث لا- يشدّ عنها وجود عارض لا- يمكن قيامها بالماهيّة الموجودة و إلّا لزم خلاف الفرض؛ و لا- بالغير الموجودة للفرعية؛ فبقي أن يكون عين الماهيّة في الخارج؛ فيكون لها وجود غير عارض.

و الرابع: يوجب عدم تضمّن الخاصّ الإمكانى لجهة عدمية واقعية تنتزع عنها الماهيّة؛ إذ مع تضمّن لها و انتزاع الماهيّة منه لأجلها لا معنى للحكم بكونها «١» زائدة عليه عارضة له، كعروض السواد للجسم؛ إذ ليس في الجسم منشأ انتزاع للسواد؛ و عدم تضمّن لها يوجب كونه في ذاته صرف الوجود معروضا للماهيّة لعلّه خارجة من دون مدخلية للقوّة و العدم في حقيقته مع أنّ القصور و الافتقار و جهات القوّة و العدم من مقومات الوجودات الإمكانية و لوازمها. فكلّ وجود ممكن متضمّن جهة عدمية يقتضيها بمحض حقيقته و تنتزع عنه الماهيّة لأجلها؛ و لولاها لم يكن انتزاعها كما في الواجب.

و بذلك يظهر أنّ كلّ وجود تنتزع عنه الماهيّة لا يخلو عن التركيب؛ و إذ ثبت عينه وجود كلّ ممكن لماهيته في العين نقول: لو كان عينها في المعنى و المفهوم أيضاً لزم ترادف الوجود للإنسان- مثلاً- و كان حمله عليه كحمله على نفسه غير مفيد؛ و لم يمكن تصوّر أحدهما مع الغفلة عن الآخر؛ و التوالى بأسرها باطله؛ فالمقدّم مثلها؛ فيكون غيرها مفهوماً بحسب التحليل العقليّ مع اتّحادهما هويّة في الخارج.

بقي الكلام في كيفية اتّصاف الماهية بالوجود في ظرف التحليل بجريان الإشكال فيه أيضا و عدم اندفاعه بما ذكر؛ إذ تحليل العقل كلّ موجود إلى ماهية و

(١). س: تكونها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٦١

وجود و إثباته لها ممّا لا ريب فيه؛ فاتّصافها به في الذهن ممّا لا ينكر؛ و هو فرع ثبوتها فيه، للفرعية؛ و إذا نقلنا الكلام إلى هذا الثبوت لكونه نوع وجود ثبت للماهية لزم التسلسل.

و الدفع بنفي الاتّصاف حقيقة/٠٢ A معلّلا- بتحقيق الوجود بنفسه و انتزاع الماهية عنه إنّما يتأتى في ظرف الخارج دون الذهن، لحصول الانفكاك بينهما في التحليل و تفرّد كلّ منهما بثبوت على حدة فيه؛ فيتحقّق الاتّصاف بينهما فيه حقيقة؛ فحديث الأصلة و الانتزاع لا يتأتى فيه؛ فكلّ اتّصاف فيه مسبق بثبوت على حدة لها، و كلّ ثبوت فيه يقتضى اتّصافا آخر، فيلزم التسلسل. و بتقرير آخر نقول: اتّصاف الماهية بالوجود و عروضه لها في ظرف التحليل ممّا لا- ريب فيه؛ فعروضه إمّا للماهية الموجودة أو المعدومة أو لا الموجودة و لا المعدومة.

و الأول: يوجب الدور أو التسلسل

و الثاني: يستلزم التناقض بملاحظة الفرعية

و الثالث: يقتضى ارتفاع النقيضين؛ و جواز ارتفاعهما عن المرتبة إنّما يختصّ بمرتبة واقعية يكون لها نوع تحقّق سابق «١» على النقيضين، كمرتبة الماهية بالقياس إلى العوارض، كالجسم بالقياس إلى البياض و نقيضه؛ فإنّ له وجودا في حاقّ مرتبة الجسمية مع قطع النظر عنهما؛ و هذا الوجود متقدّم بالذات عليهما و مصحّح لاتّصافه بهما و إن لم ينفكّ في الخارج عن أحدهما؛ و أمّا الماهية بالقياس إلى وجودها و عدمه فليس لها مرتبة واقعية متحقّقة سابقة عليهما؛ إذ ليس لها مرتبة وجود مع قطع النظر عن وجودها؛ فقياس عروض الوجود للماهية على عروض البياض للجسم و قياس خلّوها عن الوجود و العدم على خلّوه في مرتبة وجوده

(١). س: يحقق سابقا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٦٢

عن البياض و اللابياض قياس بلا- جامع؛ إذ قيام البياض و مقابله بالجسم فرع على وجوده، و قيام الوجود بالماهية ليس فرعا على وجودها؛ إذ لا وجود لها إلّا بالوجود.

و التحقيق في هذا المقام على ما تندفع به الشكوك و الأوهام أنّ الماهية الموجودة في الذهن المنتزعة من الحقيقة الخارجية كالموجودة في الخارج لها وجود خاصّ ذهني لا- ينفكّ عنها بالتحليل، و المنفكّ عنها هو مفهوم الظهور الذهني المعبر عنه بالعام الانتزاعي؛ فكما أنّ الخاصّ الخارجى متّحد مع الماهية في الخارج، و لا يتفرّد كلّ منهما بوجود على حدة، و ليس بينهما اتّصاف حقيقة، بل الاتّصاف بينهما يرجع إلى الاتّحاد و نوع من الارتباط فكذلك الخاصّ الذهني متّحد معها في الذهن و لا يختصّ كلّ منهما بوجود على حدة و/٠٢ B ليس بينهما اتّصاف حقيقة و لا يمكن تجريد أحدهما عن الآخر؛ و كما ينتزع العقل من الخاصّ الخارجى العامّ الاعتبارى كذلك ينتزعه من الخاصّ الذهني إلّا أنّ الماهية لا يتّصف به في الخارج حقيقة، لعدم تحقّقه فيه؛ و يتّصف به في الذهن، لثبوته فيه.

فالتحليل و التجريد و التعرية و الاتّصاف و ما يرادفها من الألفاظ إنّما يقع بين الماهية و بين العامّ لا بينها و بين الخاصّ؛ و كما أنّها في ظرف الخارج متحقّقة بتحقيق الخاصّ الخارجى فكذلك في ظرف الذهن متحقّقة بتحقيق الخاصّ الذهني.

و السّر: أنّ الماهيّة من حيث هي لكونها معدومة غير ممكنة التحقّق بنفسها لا يمكن وقوعها في أى ظرف فرض إلّا بتبعيّة وجود يليق بذلك الظرف و يمكن تحقّقه فيه بنفسه؛ و لا- يمكن أن يكون هذا المتحقّق المحقّق للماهيّة هو العامّ الاعتبارى و إن أمكن تحقّقه بنفسه في ظرف الذهن؛ لأنّ ذلك إنّما يكون بعد انتزاعه عن موجود خارجى أو ذهنى؛ فحصوله فرع شىء آخر يكون منشأ لانتزاعه؛ فلا يمكن أن يتحقّق به غيره؛ فتعقّل الماهيّة ليس إلّا انقلاب وجودها

اللمعات العرشية، النص، ص: ٦٣

الخاصّ الخارجى إلى الخاصّ الذهنى؛ و ليس عينه حتّى يلزم تعقّل الخاصّ الخارجى مع أنّه قد تقرّر استحالته، بل هو نشأة اخرى من الوجود حصلت الماهيّة فيها بعد انتزاعها عن النشأة الأولى؛ فهى فى كلّ من النشأتين متحقّقة بالعرض؛ و حقيقة النشأة الاخرى كالأولى مجهولة الكنه و لا يمكن أن يعلم بالعلم الحصىلى، بل إنّما يعلم بالحضور الإشراقى؛ فإنّ الخاصّ العقلى و إن كان فى العقل إلّا أنّه لا يمكن له أن يحلّله إلى أجزاء و يصل إلى كنهه، بل إنّما يدركه بالحضور الإشراقى؛ و ما يجرد عنه هو العامّ الاعتبارى. و لا- تتوهّم أنّ المراد من انقلاب الماهيّة من إحدى النشأتين إلى الاخرى أنّها تنفصل منها و تدخل فيها حتّى يلزم خلوّها فى مرتبة من النشأتين، بل المراد أنّه مع حصول الاستعداد بالنظر و توجّه العقل يفاض «١» عليه من المبادئ الفياضة موجود ذهنى هو الماهيّة بوجودها، كما تفاض منها الموجودات الخارجيّة.

و بالجملة: لا فرق بين النشأتين من الوجود للماهيّة إلّا فى أمرين:

أحدهما: أنّ العقل يتمكّن «٢» من انتزاع الماهيّة عن النشأة الأولى و إدخالها فى الثانية، و لا يتمكّن من نزاعها من الثانية؛ لأنّ A/١٢ ذلك فرع أن توجد نشأة اخرى يدخلها فيها بعد النزاع، و «ليس ما وراء عبّادان قريّة» «٣» و حصول الانفكاك بين الماهيّة و النشأة الثانية- أى الخاصّ الذهنى- فى الذهن محال، لما مرّ «٤».

ثانيهما: أنّ العامّ الاعتبارى غير متحقّق فى الخارج، و لا يمكن ثبوته فيه بنفسه، و المتحقّق فيه منشأ انتزاعه، و بعد انتزاعه لا يلزم تحقّقه فى الخارج، بل فى الذهن؛ و لذلك لا تكون الماهيّة متّصفه به فى الخارج و أمّا فى الذهن فبعد انتزاعه عن موجود خارجى أو ذهنى؛ فيمكن تحقّقه فيه بنفسه و اتّصاف الماهيّة به حقيقة؛

(١). س: نفاض.

(٢). س: يمكن.

(٣). هذا مثل مشهور انظر مجمع الأمثال، ج ٢، ص ٢٦٩.

(٤). س: مرد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٦٤

فتحقّق الماهيّة فى الذهن إنّما يتوقّف على وجودها الخاصّ الذهنى و هو لا- يتوقّف على شىء آخر، بل يتحقّق بنفسه تحقّقًا يليق بظرفه، و ليس بينهما اتّصاف حقيقة حتّى يتوقّف على ثبوت الموصوف؛ و إذا نقل الكلام إليه يلزم التسلسل، كما فى الماهيّة و وجودها الخاصّ الخارجى بعينه.

نعم لّمّا كان للعقل أن يجرد العامّ الاعتبارى- أعنى ظهورها الذهنى- عنها فى الذهن، و بعد التجريد يكون له فيه ثبوت على حدة؛ فإذا وصفها العقل به و أوقع الاتّصاف بينهما يكون هذا الاتّصاف اتّصافًا حقيقياً، لثبوت الوصف فى ظرف الاتّصاف؛ فلا يرجع إلى مجرّد الانتزاع و ثبوت مبدئه و منشأه، بخلاف اتّصافها به فى الخارج؛ فإنّه يرجع إلى مجرّد الانتزاع و تحقّق منشأه؛ إذ لا تحقّق للصفة فيه أصلاً؛ و مثل هذا الاتّصاف- أى الحقيقى- يتوقّف على ثبوت الموصوف و وجوده فى ظرف الاتّصاف؛ فإيقاع العقل الاتّصاف بينهما فرع أن يلاحظها أوّلاً مقارنة لوجود عامّ آخر و متّصفه به؛ إذ ما لم يلاحظها بظهورها الذهنى لم يتمكّن من أن يصفها بالعامّ الذى

جزءه منها؛ و إذا نقلنا الكلام إلى ظهورها السابق و تجريدہ عنها و «١» توصيفها به ثانيا و ثالثا و هكذا لزم التسلسل في الأتصافات و التجريدات بالنسبة إلى العامّ الاعتباري و لا يلزم مثل هذا النسبة في الخارج؛ إذ لا ثبوت للعامّ فيه و لا أتصاف لها به فيه حقيقة حتى يتوقّف أتصافها الخارجي به على ثبوت آخر لها، بل الموجود في الخارج ليس إلّا منشأ انتزاعه؛ فهذا التسلسل إنّما هو بحسب تحليل B/١٢ العقل و اعتباره؛ و لا ضير في مثله، لانقطاعه بانقطاع اعتبارها.

و المحصّل: أن الواقع في الذهن ليس إلّا موجود خاصّ لا يمكن للعقل تحليله إلى ماهيّة و وجود خاصّ، و إنّما يمكنه «٢» أن يجرد عنه وجوده العامّ مرّات غير

(١). س: + اذا نقلنا الكلام إلى ظهورها السابق و تجريدہ عنها و.

(٢). س: تمكنه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٦٥

متناهية إلّا أن هذه التجريدات لما كان بحسب اعتباره فيقطع بانقطاع اعتبارها.

فإن قلت: ظرف الخارج لَمّا كان وعاء المتحصّلات، و كلّ من الماهيّة و الوجود من الاعتباريات، و لا يمكن تحصيل المتحصّل من اعتباريين، لم يكن بدّ من إثبات وجود خاصّ متحقّق بنفسه بعد صدوره ليكون منشأ لانتزاعها و تحصيل به الماهيّة و تكون به موجوديتها؛ و أمّا ظرف الذهن فهو وعاء الاعتباريات، و إذ يحصل فيه العامّ الاعتباري منفردا و على هذا فأبى مانع من حصول الماهيّة فيه بنفسها من دون حاجة إلى إثبات وجود خاصّ ذهني و اتّحادها معه؛ و الحاصل فيه ليس إلّا الماهيّة الملزومة للعامّ؛ و تحقّقها فيه إنّما هو بنفسها، لإمكان تحقّق الاعتباريات في الذهن. فهي فيه أصل يتّصف بالعامّ و يقع بينهما بفعل العقل تجريدات و أتصافات غير متناهية. فكلّ تجريد و أتصاف مسبوق بعامّ آخر حتى ينقطع تحليل العقل.

فهذا العامّ الاعتباري و الظهور البديهي لازم للماهيّة غير منفكّ عنها و لكنّها في تحقّقها الذهني لا يفتقر إليه، لتحقّقها فيه بنفسها، لصلاحيّة الذهن لتحقّق الاعتباري فيه بنفسه؛ و على هذا فلا حاجة إلى إثبات وجود خاصّ ذهني.

قلنا: لا-ريب في أن الماهيّة الموجودة في الذهن كالموجودة في الخارج في أنّها بنفسها مع قطع النظر عن الوجود الخاصّ و العامّ لا يمكن تحقّقها و لا-يصحّ أن تكون موجوديتها بنفسها؛ إذ الماهيّة في أيّ ظرف وقعت- من الخارج و الذهن- لا يمكن أن تكون موجوديتها بنفسها مع قطع النظر عن الوجودين منشأ لانتزاع الوجود العامّ؛ لأنّها في حدّ ذاتها محض الليس و صرف العدم؛ فلا بدّ أن يكون ما به موجوديتها هو الوجود في أيّ ظرف كانت؛ و العامّ الانتزاعي لتوقّفه على منشأ الانتزاع في أيّ ظرف فرض لا يمكن أن يكون ما به موجوديتها. فهي في أيّ ظرف وقعت لا بدّ أن يتّحد مع وجود خاصّ A/٢٢ يكون به تحقّقها و موجوديتها؛ و هذا الوجود الخاصّ متحقّق بنفسه تحقّقا يناسب ظرف الوقوع. فالخاصّ الذهني

اللمعات العرشية، النص، ص: ٦٦

إنّما يكون متحقّقا بالتحقّق الذي يليق بالذهن و إن كان اعتباريا بالنظر إلى ظرف الخارج.

فالتحقيق: أن كلّ موجود خاصّ- سواء كان في الخارج أو أحد المدارك العالیه أو السافله- إذا ابيض من مبدأ الفياض بعد حصول شرائط وجوده لا بدّ أن يكون فيه أصل متحقّق يكون محقّقا للماهيّة و منشأ لانتزاع «١» العامّ؛ و ما هو إلّا الوجود الخاصّ من دون فرق في ذلك بين الخارج و الذهن حتى أن العامّ الاعتباري بعد انتزاعه عن الخاصّ و حصوله بنفسه في الذهن يكون له وجود خاصّ؛ لأنّه من حيث حصوله في مدرك خاصّ جزئي يكون جزئيا؛ فيمكن انتزاع العامّ عنه أيضا؛ و كذا الكلام في هذا العامّ؛ فكلّ ما يقع في الذهن- سواء اخذ من موجود خارجي أو ذهني آخر- قابل للتجريدات و التحليلات الغير المتناهية بالنسبة إلى الوجود العامّ و لا يخرج من الخصوص و العموم باعتبارين و لو وقع عليه تجريدات غير متناهية أو يحصل بعدها.

و بالجملة: كل ما يدخل في العين أو الذهن له أصل متحقق هو الوجود الخاص؛ و هو مجهول الكنه غير ممكن التصور؛ و له وجه انتزاعي معلوم التصور هو العام الاعتباري العارض للماهية.

فإن قيل: التصور هو حصول ماهية الشيء بنفسها في الذهن مجردة عن الوجود الخارجي الذي تترتب عليه الآثار، و ليس للوجود ماهية كلية، و لا يمكن تجريده عن نفسه.

قلنا: هذا محال في الخاص دون العام الذي هو وجه من وجوهه و شأن من شئونه. فإنه كما يعرض الماهية كذلك الماهية تعرضه؛ لأنه بعد حصوله في الذهن يكون شيئاً من الأشياء ذوات الماهيات؛ فيكون معروضاً لها و متحداً معها بضرب

(١). س: الانتزاع.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٦٧

من الاتحاد، و ينتزع العقل منه وجوداً عاماً آخر مغايراً له بالاعتبار؛ و كما أن عند تصور ماهية الإنسان - مثلاً - تحصل في الذهن ماهية معزاة عن هذا الوجود كذلك عند تصور هذا الوجود تحصل ماهية في الذهن معزاة عن وجوده الذي هو مغاير له بالاعتبار. و لعل هذا أمر غريب عجيب ينبغي أن يتعجب منه اللبيب حيث يكون شيء واحد عامياً و خاصياً، مجهول التصور و معلوم التصور، عارضاً للماهية و معروضاً لها، حاصلًا في العين و في الذهن بالاعتبارين.

ثم التسلسل B/٢٢/ اللازم من تصور وجود كل وجود لا ضير فيه؛ لأنه تسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار، كما تقدم. و بما ذكر يظهر للمتأمل شدة سريان نور الوجود بقسميه في جميع الأشياء و المعاني بجميع الحثيات و الاعتبارات، و إحاطته بها، و نفوذ حكمه فيها حتى أن تجريد الماهية عن الوجود متفرع على وجودها.

[في كيفية اتصاف الماهية بالوجود و عروضه لها بناء على أصالة الماهية]

جميع ما ذكر إنما هو على أصالة الوجود و اعتبارية الماهية؛ و أما على العكس فتحير القائلون به في كيفية اتصافها به و عروضه لها في الخارج و الذهن بناء على أن ثبوته أو عروضه لها أو اتصافها به فرع ثبوتها بناء على قاعدة «١» الفرعية؛ و ليس لها قبل وجودها ثبوت. و بعبارة أخرى: اتصافها بالوجود بمعنى الكون المصدرى فرع أن يكون لها كون مصدرى؛ فيلزم تقدم كونها المطلق على كونها المطلق.

(١). س: القاعدة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٦٨

و قد ذكروا لدفع ذلك وجوها كلها مردودة مزيفة.

[الأول:] ما ذكره الشيخ و من تبعه و هو أن موجوديتها و اتصافها بالوجود ليس إلا ثبوت نفسها. فثبوت الوجود لها في العين أو الذهن نفس ثبوتها أو وجودها لا ثبوت شيء أو وجوده لها؛ و بين المعنيين فرق واضح؛ و الذي تجرى فيه الفرعية هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه؛ فإنه لا يتوقف على ثبوته في نفسه. فمفاد قولنا: «زيد موجود» هو وجود زيد و ثبوته لا وجود شيء آخر له؛ فهو بمنزلة قولنا: «زيد زيد»؛ فلا معنى لجريان الفرعية فيه.

و ما قيل: إن كل قضية لا بد لها من ذات الموضوع و مفهوم المحمول و ثبوته للموضوع - و هو معنى الرابطة - فإنما هو بحسب تفصيل أجزاء القضية و اعتبار الأطراف بحسب المفهوم لا بحسب مصداقها. فصدق الحمل لكل محمول غير الوجود يتوقف على الثلاثة؛ و للوجود إذا كان محمولاً يكفيه الموضوع و نفس المحمول الذي هو وجوده لا وجود شيء آخر له؛ فلا يحتاج إلى الرابطة.

و فيه: أنه لو سلم أن ثبوت الوجود لها ثبوت نفسها لا ثبوت شيء لها نقول «١»:

هذا الثبوت معنى مغاير لنفسها ليس عينها ولا جزئها؛ وليس أيضا حقيقة متأصلة مغايرة لها فيكون عارضا لها؛ فيعود الإشكال على الفرعية؛ ولا تعقل ثبوتها بدوره «٢» الوجود. فالوجود الذي به ثبوتها إما عارض لها أو معروض أو مباين عنها يثبت بالانتساب إليه.

فعلى الأول: يعود الإشكال للفرعية

و على الثاني: يخرج عن الموصوفية والأصلية

و على الثالث: يلزم ارتباط المعدوم/A ٣٢/ بالوجود، و بطلانه من البديهيات العقلية.

(١). س: يقول.

(٢). كذا في الأساس.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٦٩

[الثاني]: ما اختاره بعض المحققين من تبديل الفرعية بالاستلزام.

وحاصله: أن المسلم استلزام ثبوت شيء لشيء لثبوت المثبت له لا توقّفه عليه.

وقد علل التبديل بانتقاض الفرعية عنده بتصاف الهيولى بالصورة، لعدم تقدّمها عليها بالوجود و الماهية بالوجود لذلك و إلا لزم الدور أو التسلسل في الوجودات.

ثم لمّا تفتن بأنّ تصاف الشيء بالشيء و عروضه له مشروط بعدم اختلاط الموصوف و المعروض بالصفة و العارض، و الماهية مخلوطة و متحدة بالوجود الخارجى فى الخارج و بالذهنى فى الذهن و بالمطلق فى نفس الأمر؛ فلا يصحّ الحكم بتصافها بالوجود؛ فدفعه بأنّ للعقل أن يجردّها «١» عن كلّ وجود و عارض حتّى عن الكون الذى لها فى ظرف التجريد و يصفها بالوجود. فهذا «٢» الظرف - أى ظرف التحليل - ظرف للتصاف به؛ و ما لها فيه من الكون المصحح للتصاف نحو من أنحاء وجودها فى نفس الأمر.

ثمّ أورد بأنّ هذا النحو من الوجود مقدّم على كلّ تصاف. فلو اعتبر تقدّمه لتمّ الكلام بلا انتقاض الفرعية.

و أجاب بأنّ هذا النحو من الوجود لا تقدّم له على نفسه مع أنّ التصاف بهذا النحو على اعتبار التقدّم موجب تقدّم هذا النحو على هذا النحو؛ «٣» فلا يشترط التقدّم.

و فيه: أنه بعد تسليم أنّ تصاف الماهية بالوجود فى ظرف الذهن يلزم مسبوقة كلّ تصاف بنحو من الوجود لها فيه؛ إذ العقل ما لم يلاحظ الماهية بنحو من الوجود العقلى لا يصفها بشيء.

(١). س: تجردّها.

(٢). س: فهذه.

(٣). س: هذا النحو على هذا النحو.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٧٠

و قوله: «هذا النحو من الوجود لا تقدّم له على نفسه» غير نافع فى المقام؛ إذ لو سلم ذلك فلا ريب فى أنّ للعقل أن يجردّها عن هذا النحو من الوجود «١» و تصافها «٢» به؛ و التصاف به يتوقّف على نحو آخر من الوجود لها فى العقل، و كذا الكلام فى هذا النحو، و لا ينتهى إلى نحو من الوجود لا يمكن تجريده عن الماهية و حمله عليها و لا يكون مسبوقة عن نحو آخر من الوجود لو سلم أنّ هذه «٣» الأنحاء مختلفة و لا يتقدّم شيء منها على نفسه، غاية الأمر لزوم التسلسل فى التجريدات و التعرية و لا ضير فيه؛ لأنّه تسلسل ينقطع باعتبار العقل، كما تقدّم.

فظهر أنّ بعد التّرامه كون اتّصافها بالوجود في B ٣٢/ ظرف التحليل يلزمه توقّف الاتّصاف على وجودها فيه و تقدّمها عليه بالوجود كما هو مقتضى قاعدة «٤» الفرعية من دون فساد و عدم جريان حديث الاستلزام فيه؛ و هذا أحد الشواهد على بطلانه. ثمّ إنّ عمدة الإشكال على طريقة القوم إنّما هو في اتّصاف الماهية بالوجود في الخارج؛ إذ التسلسل المحال- بناء على تلك القاعدة- إنّما يلزم فيه نظرا إلى كون الوجودات المتسلسلة فيه امورا واقعية مترتبة متحقّقة فيه لا في الذهن؛ إذ التسلسل في الوجودات فيه إنّما هو بحسب الاعتبار، فينقطع بانقطاعه؛ فمع نفي الاتّصاف في الخارج و القول باتّحادهما فيه- كما التزمه هذا المحقّق- أيّ حاجة إلى حديث الاستلزام؟! مع أنّ القول باتّحادهما فيه يناهض ما ذهب إليه من أصالة الماهية، لما عرفت من أنّ ما به التحقّق في كلّ متّحدين في الوجود هو الوجود و الآخر اعتباريا.

و مع هذا كلّه يرد عليه أنّ حقيّة تلك القاعدة ممّا يحكم به ضرورة العقل، و لذا

(١). س: + لا تقدم له على نفسه غير نافع في المقام اذ لو سلم ذلك فلا ريب في ان للعقل ان يجرداها عن هذا النحو.

(٢). س: اتفصها.

(٣). س: هذ.

(٤). س: القاعدة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٧١

لم ينكرها أحد من العقلاء؛ و الاستلزام ممّا لا- دليل له، بل البرهان قائم على بطلانه؛ إذ لو كان ثبوت شيء لشيء مستلزما لثبوت المثبت له لكان الثبوت الأوّل ملزوما للثبوت الثاني و الملزوم علّة للازمه- كما صرّح به الجماعة- فيلزم كون الثبوت الأوّل علّة للثاني و متقدّما عليه، و هو يبيّن الفساد.

قيل: المراد بالاستلزام هنا التلازم و عدم الانفكاك بمعنى أنّ الثبوت الأوّل لا ينفكّ في الواقع عن الثاني، سواء كان الثاني متقدّما عليه أو متحقّقا به؛ أي كان هذا الثبوت أي الثاني بذلك الثبوت أي الأوّل.

قلنا: عدم الانفكاك بين شيئين لا بدّ له من سبب يتحقّق به اللزوم بينهما، و هو إمّا أحد المتلازمين- لو كان أحدهما علّة للآخر- أو شيء ثالث- لو كان كلاهما معلولين له- و لذا صرّحوا بأنّ كلّ متلازمين إمّا أحدهما علّة للآخر أو كلاهما معلولان للثالث؛ و هنا أحد الثبوتين ليس علّة للآخر و هو ظاهر؛ و لا يمكن استنادهما إلى ثالث يفيد بينهما اللزوم؛ إذ كلّ متلازمين لا بدّ أن يكونا بحيث كلّما تحقّق أحدهما تحقّق الآخر مع أنّ الثبوت الثاني قد ينفكّ عن الأوّل قطعا.

قيل: المراد أنّ ثبوت شيء لشيء أو الحكم به يستلزم الحكم بثبوت المثبت له.

قلنا: [هذا] خلاف المطلوب و لو سلّم فعلى سبيل الفرعية A ٤٢/ دون الاستلزام.

و أيضا: ثبوت شيء لآخر في الواقع كثيرا ما ينفكّ عن فعلية الحكم بثبوت المثبت له؛ و مجرد الإمكان خلاف المقصود.

ثمّ قد عرفت أنّ الباعث لعدوله عن الفرعية إلى الاستلزام انتقاضها باتّصاف الماهية بالوجود و الهيولى بالصورة، و عدم إمكان التفصّي «١» عنه.

و قد عرفت وجه التفصّي عن الأوّل و أمّا الثاني فيمكن دفعه بما تقدّم سابقا

(١). س: النقصى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٧٢

من أنّ مراتب الوجودات متفاوتة في الضعف و القوّة، و أضعفها وجود الهيولى؛ فاتّصافها بالصورة يتوقّف على هذا «١» الوجود و ما

يتوقّف من وجودها على الصورة هو وجودها التام النوعى أو الأتمّ الشخصى.

والحاصل: أنّ للهولى فى مرتبة من الواقع وجودا ضعيفا، ووجودها فى تلك المرتبة محض القابلية، وفعليتها محض القوّة؛ وهذا الوجود يصحّ الاتّصاف بالصورة، وبعده يحصل لها وجود أقوى و أتمّ؛ وهكذا فى مراتب الصور النوعية والشخصية؛ وبذلك يتصحّ التلازم بينهما؛ وإتمامه بدون القول بذلك مشكل.

[الثالث:] ما ذهب إليه بعضهم وهو أنّ الاتّصاف بالوجود الخارجى إنّما هو فى الذهن؛ إذ لا عروض فى الخارج بمعنى أنّ العقل يحكم باتّصاف الماهية بالوجود الخارجى وإن لم يكن فى الخارج اتّصاف. فظرف اتّصافها به هو الذهن دون الخارج. فقولنا: «زيد فى الخارج موجود» قضية ذهنية مفادها «انّ زيدا الموجود (٢) فى الذهن متّصف فيه بالوجود الخارجى» فلا تتّصاف به فيه دون الآخر. وفيه: أنّ القضية الذهنية - كما صرح به القوم - قضية يكون لخصوص الوجود الذهنى لموضوعها مدخل فى اتّصاف ذات الموضوع بمبدأ المجهول وصدق مفهومه عليه، كما فى قولنا: «الحيوان جنس» و «الإنسان نوع» و ظاهر أنّ حمل الوجود على زيد مثلا ليس من هذا القبيل؛ لأنّ الحكم بكونه «٣» موجودا خارجيا حكم خارجى و مصداقه ذات الموضوع بحسب حاله فى الخارج لا بحسب حاله فى الذهن.

[الرابع:] ما ذهب إليه بعض آخر وهو أنّ ثبوت الوجود الخارجى للماهية متفرّع على وجودها فى الذهن لا- فى الخارج؛ بمعنى أنّ اتّصافها به و ثبوته لها فرع وجودها فى ظرف آخر - أعنى الذهن - فقولنا: «زيد موجود» - على هذا -

(١). س: هذ.

(٢). س: لموجود.

(٣). س: يكونه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٧٣

قضية خارجية إلا أنّ اتّصاف موضوعها بالموجود «١» و ثبوته له متفرّع على وجود [موضوعها] فى الذهن.

فالفرق بين هذا القول و سابقه أنّ القضية/ ٤٢ B/ على الأوّل ذهنية مفادها أنّ ثبوت الوجود الخارجى لزيد إنّما هو فى الذهن دون الخارج؛ وعلى الثانى خارجية مفادها أنّ زيدا متّصف بالوجود الخارجى فى الخارج إلا أنّ ثبوته له لا يتوقّف على ثبوت الموضوع فى الخارج بل فى الذهن. ففى اتّحاد الماهية و جعلها متّصفة بالوجود الخارجى يكفى تقدّم وجودها الذهنى على الاتّصاف و لا يلزم تقدّمها عليه فى الخارج حتّى يلزم التسلسل فى الوجودات.

وفيه: أنّ ما يحكم به صريح العقل من الفرعية أنّ الاتّصاف فى كلّ ظرف إنّما يتوقّف على ثبوت الموصوف فى ذلك الظرف؛ و لا مدخلة فيه، لثبوته فى ظرف آخر. فالاتّصاف بالوجود فى الخارج إنّما يتوقّف على وجود الموصوف فيه، و لا يكفى وجوده فى ظرف آخر - ذهنا كان أو غيره - على أنّه إذا نقل الكلام إلى اتّصاف الموضوع بالوجود الآخر فى الظرف الآخر يلزم التسلسل فى الوجودات و الظروف، و تلزم موجودية الماهية مرّات غير متناهية؛ و هذه الوجودات و الظروف و إن كانت امورا اعتبارية إلا أنّها موجودة فى الواقع على مقتضى الفرعية؛ فليس التسلسل فيها ممّا ينقطع بانقطاع الاعتبار.

[الخامس:] ما ذكره بعض آخر وهو أنّه ليس للوجود فرد حقيقى فى الخارج و لا للماهية اتّصاف حقيقى به، بل اتّصافها به يرجع إلى ضرب من الانتزاع؛ إذ الوجود من الانتزاعات؛ و مصداق الحمل فى قولنا: «زيد موجود» نفس هوية زيد من غير أن يكون هذا أمرا «٢» مسمّى بالوجود؛ و الفرق بين حمل الذاتيات على الشىء و بين حمل الوجود على الممكن هو أنّ ملاحظة الذات كافية فى الأوّل و

(١). س: بالمجهول.

(٢). س: امر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٧٤

فى الثانى يحتاج إلى ملاحظة أمر آخر كانتسابه إلى الجاعل أو ترتب أثر عليه من غير دخول ذلك الأمر فى مصداق الحكم و مطابق الحمل.

وفيه: أن ثبوت شىء لشىء - سواء كان من الانتراعات أو الخارجيات - فرع ثبوت المثبت له فى ظرف ذلك الثبوت. فالقول بانتراعية الوجود غير مفيد.

[السادس:] ما اختاره بعض آخر و هو أن لا ثبوت للوجود و لا اتّصاف للماهية به أصلا - لا عينا و لا ذهنا - بل هو مجرد اعتبار الوهم الكاذب و اختراعه؛ و مناط صدق المشتقّ و حمله على شىء اتّحاده بمفهوم المشتقّ لا قيام مبدأ الاشتقاق به؛ لأنّ مفهوم المشتقّ كالموجود و العالم ٥٢/ A و الأبيض أمر بسيط يعبر عنه بالفارسية ب «هست» و «دانا» و «سفيد». فكون الشىء موجودا عبارة عن اتّحاده مع مفهوم الموجود لا قيام الوجود قيا ما حقيقيا أو انتراعا؛ و لا يحتاج إلى وجود أصلا و لا عروض له للماهية بوجه.

فالواجب عند هذا القائل عين مفهوم الموجود لا عين الوجود، و كذا الممكن الموجود و كذا فى جميع الاتّصافات بالمفهومات؛ و معنى كون الوجود عارضا للممكن عنده أنه محمول عليه خارج عن ماهيته ليس بذاتى له؛ و الفرق بين الذاتى و العرضى من المشتقّ عنده ليس بكون ما هو مناط الحمل - أعنى الاتّحاد فى الوجود - فى الذاتى «١» بالذات و فى العرضى بالعرض؛ إذ لا وجود عنده، بل بوقوع المفهوم الذاتى فى جواب ما هو دون العرضى.

و هذا «٢» القول ممّا لا محصل له عند المخلصين، و ظهور فساد به حيث لا يحتاج إلى بيان.

[السابع:] ما ذكره بعض آخر و نسبه «٣» إلى ذوق المتألهين و هو أن موجودية الأشياء الممكنة عبارة عن انتسابها إلى الوجود الواجب الحقّ، و هو موجود بنفسه

(١). س: الذات.

(٢). س: هذ.

(٣). س: نسبة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٧٥

من غير قيام حصية من الوجود به. فالوجود جزئى حقيقى و الموجود مفهوم كلى يصدق على ذلك الوجود و على الماهيات الإمكانية بسبب انتسابها إليه؛ و معيار موجودية الشىء ترتب الأثر عليه.

وفيه: أن النسبة بين الشئين فرع تحقّقهما بوجود غير تلك النسبة؛ لأنها أمر ثبت لهما. فثبوتها للماهية الممكنة فرع موجوديتها بانتساب آخر، نظرا إلى الفرعية؛ و إذا نقلنا الكلام إلى هذا الموجودية و الانتساب لزم التسلسل فيهما - سواء كانت الموجودية أمرا اعتباريا أو خارجيا - إلا أن يقال بالأعيان الثابتة، كما ذهب إليه فرقة من المعتزلة؛ و هو بين الفساد.

[الثامن:] ما ارتكبه بعضهم من تخصيص قاعدة «١» الفرعية بما عدا الاتّصاف بصفة الوجود.

و فساده فى غاية الظهور؛ إذ الاستثناء «٢» فى القاعدة العقلية غير معقول.

فى أن الوجودات الخاصة هويات بسيطة متخالفة بأنفسها و تشخصها بنفس هوياتها

قد عرفت أن المشخص نحو الوجود كما اختاره المعلمان و صاحب الإشراق، و ساير ما يحصل به التميز من الماهية و العوارض المادية من توابعه و لوازمه.

فتشخص الوجودات الخاصية و تخصصها بنفس ذواتها المتخالفة في أنفسها و أنحاء وجوداتها/ B ٥٢/ المجهولة بالكنه و ساير ما يلحقها من الماهيات و العوارض، بل أنحاء التشكيك من التقدّم و التأخر و الشدة و الضعف و الغنى و الفقر من اللوازم و التوابع بمعنى أنها من مقتضيات ذواتها المتخالفة و منتزعاتها بعد تماميتها و ليس شىء منها نحو الوجود حتى يكون نفس المشخص. فتخصص كل وجود بنفس

(١). س: القاعدة.

(٢). س: الاستثنا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٧٦

حقيقته «١» و ساير ما يلحقه من اللوازم و العوارض يترتب عليه؛ و لا- يمكن استناد تخصيص الوجودات الخاصية الممكنة إلى مثل التقدّم و التأخر و الشدة و الضعف و ساير وجوه التشكيك؛ لأنها إنما تقع في الوجود العامّ و هو عرضى بالنسبة إلى الوجودات الخاصية. فأوصافه خارجة عن حقائقها. فلا- تكون ذاتية لها حتى ترجع إلى أنحاء وجوداتها و يكون التخصيص بها تخصيصة بنحو الوجود.

و لو كان الوجود الذى يقع فيه التشكيك- أعنى العامّ الاعتبارى- ذاتياً لها حتى يكون ما به الاختلاف عين ما به الاتفاق لا يمكن إرجاع أنحاء التشكيك إلى أنحاء الوجودات إلا أنّ ذلك بين الفساد، لإيجابه التركيب و اشتراك الواجب و الممكن فى الذاتى إن كان تكثير هذا الوجود بفصول حقيقة؛ و وحدة الوجود إن كان تكثيره بمجرد تقييده بهذه الأنحاء و المراتب الاعتبارية. فالوجودات الخاصية هويات بسيطة متخالفة بأنفسها غير مشتركة فى ذاتى متواط أو مشكك و تشخصها بنفس هوياتها و أنحاء وجوداتها.

نعم على القول بوحدة الوجود لما كان الوجودات الخاصية الإمكانية أشعة الوجود الحقّ و أضوائه و مراتبه و منازلها فى التقدّم و التأخر و الكمال و النقص و الشدة و الضعف و الغنى و الفقر يمكن أن يكون تخصيصها بهذه المراتب التى هى فى الحقيقة عين حقائقها و أنحاء وجوداتها. فإنّ القائلين بالوحدة قالوا: إنّ الوجود واحد هو الواجب الحقّ و الوجودات الإمكانية عبارة عن تطورات و مراتبه فى التقدّم و التأخر و الغنى و الحاجة و غير ذلك؛ و تخصيصه بالواجبية بنفس ذاته البسيطة و حقيقته المقدّسة عن كلّ نقص و قصور و مراتبه و تطوراته بشئونه الذاتية و حيثياته العينية بحسب حقيقته البسيطة؛ و تخصيص هذه المراتب و تشخصها إنما هو بذواتها/ A ٦٢/ الاعتبارية و حقائقها الارتباطية؛ و أنت تعلم أنّ

(١). س: حقيقة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٧٧

مفاسد ذلك كثيرة، بل لا محصل له عند المحصّلين من أهل النظر كما يأتى.

[فى الآراء الموجودة حول متعلّق الجعل]

بطلان الجعل المركّب سواء كان فى الوجود- أى جعل الوجود وجوداً- أو فى الماهية- أى جعلها ماهية- ممّا لا ريب و لا خلاف فيه؛ إذ لا- معنى لتوسيط الجعل بين الشىء و نفسه، لإيجابه أن يكون قبل الجعل غير نفسه و يجعله الجاعل نفسه؛ فيلزم سلب الشىء عن نفسه و هو باطل.

نعم كونه نفسه بتبع إفاضة الجاعل نفسه؛ فصدقه يتوقّف عليه؛ إذ لو لم يجعله لم يصدق عليه أنّ نفسه نفسه، لمسلوبية المعدوم عن

نفسه؛ و هذا التوقف «١» ليس جعلاً ولا محلاً للنزاع.

و بالجملة: كون الوجود أو الماهية متعلق الجعل بالجعل المركب ليس محلاً للنزاع؛ فمتعلقه بالذات و المجعول بنفسه إما نحو وجوده العيني المعبر عنه بالوجود الخاصّ جعلاً بسيطاً مقدّساً عن كثرة موجبة لمجعول و مجعول إليه - كما اختاره بعض المحققين - أو نفس الماهية كذلك - كما ذهب إليه أتباع الرواقين - أو مفهوم الموجود بما هو موجود - كما يراه بعض المتأخرين - أو اتّصاف أحدهما و ارتباطه بالآخر - كما نسب إلى المشائين - و الحقّ هو الأوّل؛ إذ متعلق الجعل بالذات ما يكون بعد صدوره متحقّقاً بنفسه و ما هو إلّا الوجود الخاصّ، لما تقدّم؛ فيتعلّق الجعل به بالذات و بتبعيته بالماهية؛ بمعنى أنّ الواجب تعالى تجلّى و أفاض من ذاته بذاته من دون أن يتفضّل منه شيء و جودات خاصّة بتقيده بقيودات الماهية و عوارضها و مقترنة بجهات عدمية و توابعها؛ و تلك الماهية كالعوارض و الأمارات و الأسماء لها و جعل الوجود جعلاً بسيطاً ليس إلّا تلك الإفاضة.

(١). س: لتوقف.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٧٨

ثمّ فساد المذهبين الأخيرين - أعنى كون المجعول بالذات مفهوم الموجود أو ارتباط أحدهما بالآخر أى جعل الماهية موجودة - فى غاية الظهور.

أمّا فساد الأوّل فلأنّ مفهوم الموجود أمر انتزاعى غير موجود فى الخارج و المجعول بالذات يجب أن يكون حقيقة عينيه؛ كيف و كلّ منتزع له منشأ انتزاع محقّق فى الخارج؟! فتحقّقه إمّا بالجعل فهو المجعول بالذات دون ما ينتزع عنه أو بدونه؛ فيكون واجبا.

[١]. فإن ٦٢/B كان المنشأ لكلّ مفهوم واحداً لزم انحصار الحقيقة العينية فى واحد هو الواجب و كون ما عداه من معلولاته مجرد مفهومات و اعتبارات لا تحصّل له؛ و هذا يرجع إلى مذهب الصوفية و يأتى ما فيه، بل يرجع إلى عدم جعل و معلول أصلاً؛ لأنّ مفهوم الموجود ينتزع عن كلّ حقيقة عينيه بذاتها مع قطع النظر عن تأثير و تأثر؛ فيلزم انتفاء الإفاضة و الاتّحاد و العلية و المعلولية.

[٢]. و إن كان متعدّداً لزم مع ما ذكر تعدّد الواجب بالذات.

و أمّا فساد الثانى فلأنّ الوجود على تقدير عرضيته ليس كسائر الأعراض حتّى يرتبط بالماهية و يتعلّق بها و تتّصف الماهية به، مثل جعل الجسم أسود حيث إنّه بعد ثبوته يتّصف بالسواد؛ فإنّها على تقدير أصلتها و ثبوتها تكون موجودة؛ فلا معنى لارتباط الوجود بها و اتّصافها به.

ثانياً: و القول بأصلتها مع كون تحقّقها و ثبوتها به لا محصّل له، كما علم ممّا مرّ.

و أيضاً: لو كان المجعول بالذات هو الاتّصاف دون الوجود و الماهية، فإن كان أحدهما أو كلّ منهما حقيقة عينيه لزم تعدّد الواجب؛ إذ لا - يعنى به إلّا الواقع فى العين بلا - جعل؛ و إن كان كلاهما من الاعتبارات لزم اعتبارية جميع الموجودات المجعولة لاعتبارية الاتّصاف ضرورة و الوجود و الماهية على هذا التقدير.

فإن قيل: الاتّصاف حقيقة عينيه مجعولة بالذات، و الوجود و الماهية مجعولات

اللمعات العرشية، النص، ص: ٧٩

بالتبع.

قلنا: فالإتصاف حينئذ وجود خاصّ أو ماهية على اختلاف المذهبين؛ لأننا لا - نعنى بالخاصّ و الماهية إلّا حقيقة خارجية؛ فيكون المجعول بالذات أحدهما دون الاتّصاف.

ثمّ لو كان مجعولية هذه الحقيقة التى هى الاتّصاف عبارة عن مجعولية اتّصافها بالوجود لزم التسلسل، بل يلزم أيضاً عدم موجودية الحقيقة التى فرضت موجودة، بل يكون الموجود حقيقة اخرى هى الاتّصاف.

و أمّا المذهب الثانى فإبطاله يحتاج إلى ضرب من البيان و بسط من الكلام؛ لأنه ممّا اختاره من الأوائل بعض الأعيان و من الأواخر جمع من الأعلام؛ فيقول:

المراد به أنّ المجموع بالذات نفس الماهية جعلاً بسيطاً، بمعنى أنّ الجاعل أخرجها من العدم و الليس و اللاتقرّر «١» إلى الوجود و A/ ٧٢ الأيس و التقرّر بحيث يتبعها الوجود؛ أى يصحّ أن ينتزع العقل منها الوجود و يحكم عليها بأنّها موجودة تترتب عليها الآثار. و حاصله: أنّ الجاعل جعل أصل الماهية لا أنّه جعل الوجود مرتبطاً بها حتّى يرد عليه ما مرّ؛ فما يقولون فى بعض الأحيان: «إنّ الجاعل جعل الماهية موجودة» إنّما هو لضيق العبارة و يدلّ على بطلانه و جوه من القواطع:

[الأول:] أنّ بناءه على كون الوجود عرضاً انتزاعياً؛ و قد عرفت أنّ الوجود الخاصّ أمر أصيل عيني لا يمكن أن يعرض الماهية.

و أيضاً: القائل به- أى بتعلّق «٢» الجعل بالماهية و سنخها جعلاً بسيطاً بحيث ينتزع عنها الوجود- إمّا يقول بالوجود الخاصّ أو لا؛ و على الأول إمّا يقول بتحققهما أو اعتباريتهما أو بتحققها و اعتباريته أو بالعكس.

(١). س: الاتقرر.

(٢). س: يتعلق.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٨٠

و الثلاثة الاول باطله قطعاً.

و الرابع يوجب تعلّق الجعل به لا بها.

و على الثانى منشأ انتزاع الوجود عنده إمّا نفس الماهية مع قطع النظر عن صدورها و ارتباطها بالجاعل أو مع وصف المجمولية و الصدور أو حيثية ارتباطها بالجاعل و انتسابها إليه.

و الأوّل بين الفساد؛ لأنّها فى نفسها مع قطع النظر عن الوجود و الصدور و الارتباط معدومة صرفه؛ فلا يمكن أن يكون منشأ لانتزاع الوجود؛ و مع التسليم يكون واجبه لا ممكنة.

و الثانى أيضاً باطل؛ لأنّ الماهية بنفسها لا يمكن تحقّقها و منشئتها لانتزاع الموجودية؛ و ثبوت الوصف و حيثية المذكورين لها فرع تحقّقها و تقرّرها. فما لم يتحقّق لم ينتزع عنها وصف المجمولية و لم يثبت لها الارتباط؛ لأنّه فرع تحقّق المرتبطين؛ و الماهية مع قطع النظر عن الوجود لا تحقّق لها حتّى يتصوّر ارتباطها بالجاعل و انتسابها إليه.

و الحاصل: أنّها فى نفسها معدومة و تأثير الفاعل فيها بإخراجها من العدم و إبرازها إلى الأعيان بحيث يصير متحقّقة و منشأ لانتزاع الموجودية لا- يتصوّر إلّا بفعل أو إحداث أمر أو حصول وصف فيها يوجب تحقّقها B/ ٧٢ و لا- يتصوّر فعل موجب له إلّا إيجاد ما يمكن تحقّقه بنفسه بعد صدوره و يكون منشأ لانتزاعها و ما هو إلّا الوجود الخاصّ؛ و حينئذ يكون هو مجعولاً بالذات دونها و لا يعقل إحداث أمر فيها موجب له إلّا إفاضة الوجود العرضى عليها؛ و هذا يرجع إلى كون المجموع بالذات اتّصافها به و قد عرفت فساده؛ و لا يتصوّر وجود وصف لها موجب له إلّا كونها مرتبطة بالجاعل؛ و قد عرفت أنّها فى نفسها مع قطع النظر عن الوجود لا يمكن أن يصير مرتبطة به، لكونها معدومة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٨١

و بالجملة: الارتباط أمر اعتبارى متفرّع على تحقّق المرتبطين؛ فلا يمكن أن يكون سبباً له؛ و توهم إمكان جعلها و إظهارها فى الخارج متحقّقة مبينة عن العلمة من دون ثبوت ربط لها و إحداث أمر فيها بين الفساد؛ لأنّ الجعل و الإظهار و الإخراج و ما يرادفها مفهومات اعتبارية لا يوجب اعتبارها مع اعتبارى آخر لا يمكن أن يتحقّق بنفسه- أعنى الماهية- تحقّقه و قيامه بنفسه؛ فتحقّق الماهية و تحصيلها فيه منفردة و مع اعتبار الاعتباريات معها من الوجود العامّ و الجعل و الصدور و غيرها من الأوصاف الاعتبارية غير ممكن؛ إذ ضمّ

الاعتبارى إلى مثله لا يخرج عن الاعتبارية.

و بذلك يظهر أنّها مع قطع النظر عن الوجود لا يمكن صدورها و ظهورها فى الخارج، لعدم امكان قيامها و تحقّقها بنفسه بدونها و إن اعتبر معها الأوصاف الاعتبارية من المجعولية [و] الوجود العامّ و أمثالها.

و بالجملة: لا يمكن تحقّقها فى الخارج إلّا بتبعية الوجود الخاصّ الذى يمكن أن يصدر متحقّقًا مرتبطًا بجاعله؛ فإنّه حقيقة من شأنها التحقّق بنفسها و الارتباط بجاعلها بعد الصدور بخلاف الماهية. فالوجودات الخاصة المشوبة الإمكانية يمكن أن يصدر عن صرف الوجود الحقّ متحقّقة متحصّلة و صدورها ليس إلّا ارتباطها به ارتباطا لا يعلم حقيقته و تابعيتها له تبعية الظلّ لذى الظلّ و الشبح لذى الشبح؛ لأنّ حقيقة العلية هى الاستتاع.

و التوضيح: أنّ الصدور و التأثير من الفواعل المادية إنّما هو بانفصال شىء عنها و وقوعه فى الخارج مبائنا منها؛ و لوجوب المناسبة بين العلة و المعلول/٨٢/ يجب أن يكون هذا المنفصل مناسبًا لفاعله و مثالا له؛ فإنّ كلّ منفعل عن فاعل فإنّما ينفع بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه و كلّ فاعل إنّما يفعل فى المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه؛ و ذلك بين بالاستقراء؛ فإنّ الحرارة النارية يفعل اللمعات العرشية، النص، ص: ٨٢

فى جرم من الأجرام بأن يضع فيه مثالها و هو السخونة و كذلك ساير القوى من الكيفيات و النفس الناطقة إنّما يفعل فى مثلها بأن يضع فيها مثالها و هو الصورة العقلية المجردة؛ و السيف إنّما يضع فى الجسم مثاله و هو شكله و المسنّ إنّما يحدّد السكين بأن يضع فى جوانب حدّه مثال ما ماسّه و هو استواء الأجزاء.

ثمّ تأثير الفواعل المادية ليس بالإفاضة و الإيجاد بل بالتهيؤ و الإعداد و إيصال أثر من نفسها إلى غيرها؛ و أمّا تأثير القواهر المجردة العقلية و إنّما هو بإبداع ما لا وجود له أصلا و لا يمكن ذلك بأن يفصل المفاض من ذواتها البسيطة المجردة؛ إذ الانفصال و الخروج من المجرد غير معقول و لا بأن يظهرها فى الخارج بعد ما لم يكن فيه بعدية خارجية موجبة لحصول الانفكاك الخارجى بينهما من دون نحو من الاتحاد و ضرب من الاتصال بينهما؛ إذ لو صدر شىء عن شىء من دون أن يكون مفصّلا عنه و مثالا له أو مرتبطا به و مترتبا عليه لزم أن لا تشترط المناسبة بين العلة و المعلول و جاز أن يصدر كلّ شىء من كلّ شىء؛ و كيف يمكن أن يخرج من حاقّ العدم شىء من غيرها منفكّا عنه فى الخارج من دون أن يكون مفصّلا عنه أو مرتبطا به مترتبا عليه و مع ذلك يكون مناسبًا له؛ فإنّ المناسبة فرع الخروج و الانفصال أو الارتباط الذاتى و عدم الانفكاك، بل لو لا أحد الأمرين لم يصحّ الحكم بأنّ هذا معلول لذاك؛ لأنّه لو فرض حدوث شىء و وجوده فى الخارج بعد ما لم يكن فيه أصلا بعدية واقعية و لم يكن مفصّلا عن شىء و لا مرتبطا بشىء؛ كيف يحكم بأنّ هذا معلول لهذا دون ذاك مع تساويهما فى عدم نسبة شىء منهما إليه بالارتباط و الاتصال أو الخروج منه؟! و بالجملة: المناسبة بدون الارتباط محال و الارتباط بدون التلازم الخارجى و المعية الواقعية متمنع؛ إذ مع الانفكاك فى الخارج لا معنى للارتباط؛ لأنّ ثبوته حال عدم المعلول غير معقول؛ إذ لا معنى لارتباط الموجود بالمعدوم و عند

اللمعات العرشية، النص، ص: ٨٣

وجوده يوجب أن يحدث بحدوثه؛ فيتوقّف حصول الارتباط به على حدوثه مع أنّ الحدوث و الظهور بدون الارتباط محال. و لا تظنّ أنّ ما ذكر ينافى ما اخترناه من الحدوث الدهرى و يثبت ما ذهب إليه الحكماء من الحدوث الذاتى؛ فإنّ الأمر ليس كذلك كما سنشير إليه فى محله.

فإن قيل: يمكن أن يكون موجب المناسبة مع الانفكاك فى الخارج تعقل العلة للمعلول و إرادة صدور.

قلنا: لا- ريب [فى] أنّ الموجود الخارجى غير صورته المعقولة؛ فكونها مرتبطة متصلة بالعلمة متمثلة فى ذاتها بمقتضى ذاتها من غير انفكاك إنّما يثبت المناسبة بينهما و لا يوجب المناسبة بين العلة و ذى الصورة مع انفكاكه عنها فى الخارج؛ فكما أنّ الصورة المعقولة لا يجوز انفكاكها عنها فى الخارج و يجب أن تفيضها العلة بمحض ذاتها من دون انفكاك بينهما، بل اللازم مجرد التقدّم الذاتى حتّى

يثبت الارتباط و المناسبة فكذاك الحكم فى الصورة الخارجيه من دون فرق؛ إذ لولاه ارتفع الارتباط و المناسبة؛ فإفاضة المجرد و جعله إنما يكون بالاستتباع و الترتب بالذات الناشئين من الربط المجهول كنهه بلا انفكاك خارجى بينهما؛ إذ الانفكاك الخارجى ينافى التلازم و الارتباط بالذات.

فذات الحقّ الأول اقتضى بذاته أن يترتب عليه المعلول الأول ترتباً ذاتياً و يتبعه تبعية الظلّ لذى الظلّ من دون انفكاك بينهما لارتباط خاص لا يعلم حقيقته؛ و ذات المعلول الأول اقتضى أن يترتب عليه و يتبعه المعلول الثانى و يتبعه الثالث و هكذا على الترتيب السببى و المسببى إلى آخر سلسلة الوجود.

فالعقل الأول بمنزلة الظلّ للأول و الثانى بمنزلة ظلّ ظلّه و هكذا إلى أن ينتهى إلى ما لا ظلّ له، أعنى آخر سلسلة النزول. و لا تظنّ أنّ هذه الأطلال امور اعتبارية و شئون انتزاعية محضة - كما ذهب

اللمعات العرشية، النص، ص: ٨٤

إليه الصوفية - بل امور محقّقة محصّلة فى الخارج تترتب عليها آثار خارجيه و حقائقها هى وجوداتها الخاصية القائمة بأنفسها دون ماهياتها الاعتبارية/ ٩٢ A/ الانتزاعية منها، لعدم امكان تحقّقها بذاتها كما تقدّم؛ و ليست اعتبارات عارضة للوجود الواجبى من دون تحقّق لها فى نفسها حتّى يكون الممكن مجرد اعتبار و يكون حقيقته هو الواجب تعالى عن ذلك كما يظهر من كلام الصوفية، بل هى حقائق مستقلة مغايرة للحقيقة الواجبة تترتب عليها آثار خارجيه و إن أمكن أن يقال إنّها بالنظر إلى ذاتها القاهرة الغير المتناهية أطلال و أشباح و امور اعتبارية أو عدمية إلّا أنّ ذلك إنّما هو على سبيل الإضافة دون الحقيقة. فإن رجع مراد الصوفية أيضاً إلى ذلك فلا كلام لنا معهم.

و أيضاً: إن كان مرادهم من كونها عوارض و مراتب و شئونها للوجود الحقّ أنّها مرتبطة به ارتباطاً لا يمكن معه أن يقال إنّها مزايلة عنه فهو أيضاً ممّا لا تنكره؛ لأنّ بين الواجب و معلولاته علاقة و ربط مجهول لا يصحّ معه أن يقال إنّها مزاييل «١» عنها أو مقارن لها، كما أشار إليه وصّى خاتم الرسل - صلوات الله عليها - بقوله:

«داخل فيها لا بمقارن و خارج عنها لا بمزايلة» «٢» «٣» و من عرف معنى التجرد و العلية و كيفية إحاطة العلة بمعلولاته و الربط الخاص الذى بينهما يعلم أنّ الواجب الذى هو علة لكلّ و فى غاية التجرد و الإحاطة به و الارتباط الذى بينه و بين معلولاته أقوى الارتباطات و أشدها لا يمكن الحكم عليه بالمزايلة «٤» و المقارن و أمثالها و يأتى لذلك زيادة «٥» بيان.

و إذ ثبت أنّ منشأ انتزاع الموجودية لا يمكن أن يكون ذات الماهية مطلقه و مقيدة نقول: لا يمكن أيضاً أن يكون ذات الفاعل مع حيثية الارتباط و بدونها؛ إذ

(١). س: مزاييل.

(٢). س: بمزاييله.

(٣). مع تفاوت ما فى نهج البلاغة، خطبة ١.

(٤). س: بالمزاييله.

(٥). س: زيارة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٨٥

الوجود إمّا صفة للموجود أو متحد معه نحو من الاتحاد؛ فلو انتزع من الجاعل لم يكن وصفاً للمجموع و لا متّحداً معه و إلّا لزم اتّحاد الجاعل و المجموع على أنّ ثبوت الارتباط حينئذ لا يعقل كما لا يخفى وجهه. نعم ذات الفاعل مفيد للوجود و ليس الكلام فيه. و لا يمكن أيضاً أن يكون المنشأ نحو الجعل و العلية؛ إذ «١» المراد به إمّا الجاعلية بالفعل أو بالإمكان؛ فهى صفة للجاعل و ليست

صفة للمجوعول ولا متّحدة معه أو المجعوليّة والمعلوليّة كذلك؛ فهي وإن كانت صفة للمجوعول لكن تحقّقها بعد وجود المجعول و تحقّقه B ٩٢/ فكيف يكون منشأ لوجوده؟!

و أيضا: الإضافة فرع تحقّق المضافين و متأخّرة عنهما بالوجود؛ فلا تكون متقدّمة عليهما أو على أحدهما و لا منشأ لوجود أحدهما و لا أمرا آخر وراء ما ذكر نحو شأن من شئون الوجود الحقيقي و وجه من وجوهه و تجلياته الفائضة من مبدئها مجهولة الكنه و الماهيّة ظاهرة الوجود و الإنيّة متخالفة بالحقيقة و بتبعيّة عوارضها و لواحقها التي هي الماهيّات و توابعها؛ لأنّ هذا «٢» الشأن أو الوجه إن كان أمرا اعتباريا لم يمكن أن يكون منشأ لانتزاع «٣» الوجود و إن كان أصيلا «٤» عينيا.

[١]. فإمّا أن يكون عين الماهيّة الممكنة، فيلزم كونها واجبة الوجود و خلاف الفرض أيضا؛ إذ المفروض زيادة الوجود.

[٢]. أو جزؤها، فيلزم تركّبها من الوجود و غيرها.

[٣]. أو عارضها، فيكون معروضها- و هو الماهيّة- متقدّما عليه بالوجود.

و اللوازم بأسرها باطلّة. فلم يبق من الاحتمال إلّا كون هذا النحو من الوجود و هذا الشأن من الشئون- و هو المعبّر عنه بالوجود الخاصّ- أمرا عينيا متحقّقا

(١). س: ان.

(٢). س: هذ.

(٣). س: الانتزاع.

(٤). س: اصليا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٨٦

مبائنا عن الواجب و معروضا للماهيّة الممكنة و يكون الماهيّة قيّدا و عارضه له؛ فيتعلّق الجعل به أولا و بالذات و بها ثانيا و بالعرض.

قيل: قد ذكرت أنه على تقدير جعل الماهيّة جعلا بسيطا و كونها بذاتها منشأ انتزاع الموجودية يلزم كونها واجبة الوجود.

و فيه: أنّ هذا المحال لو لزم على هذا التقدير لزم على تقدير جعل الوجود و كون ذلك النحو من الوجود مجعولا بالذات معروضا للماهيّة و توابعها و منشأ لانتزاع الموجودية؛ لأنّ ذلك النحو من الوجود لو كان بنفسه مجردا عمّا سواه منشأ لهذا الانتزاع كان واجبا بذاته، كما إذا كانت الماهيّة بذاتها منشأ له من دون فرق واجب بالفرق بين الاعتبارين.

و حاصله: أنّ حقائق الممكنات و ذواتها من حيث هي ليست إلّا ماهيّاتها و لا حقائق لها دونها و الأمر المسمّى بالوجود هو وجودها من حيث هي لا حقيقتها و لا جزء حقيقتها. فلو كان أصل الماهيّة مجعولا و الوجود عرضا منتزعا منها لزم كون حقائق الممكنات التي هي الماهيّات واجبة الوجود؛ إذ ليس المراد بالواجب A ٠٣/ إلّا ما يكون بذاته منشأ لانتزاع «١» الموجودية؛ و أمّا لو كانت الوجودات الخاصية مجعولة و مستتبعه للماهيّات و كانت تلك الوجودات منشأ لانتزاع «٢» الموجودية لم يلزم انتزاعها عن ذوات الماهيّات و حقائق الممكنات، بل من تلك الوجودات المعلولة الخارجة من حقائقها؛ لأنّها وجودات الممكنات لا حقائقها، و الماهيّات التي هي حقائقها و ذواتها عارضة لها؛ فمنشأ انتزاع الموجودية ليس حقائق الممكنات بأنفسها حتّى يلزم كونها واجبة.

نعم باعتبار عروضها لتلك الوجودات و اتّحادهما معها نحو من الاتّحاد يكون منشأ لانتزاع الموجودية منها بالعرض.

(١). س: الانتزاع.

(٢). س: الانتزاع.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٨٧

قيل: لأنحاء الوجودات المعروضة للماهيات مدخلية في ذوات الممكنات وحقائقها و ليست خارجة عنها.

قلنا: لو سلّم فاللازم كون حقائق الممكنات عبارة عن مجموع الوجودات المعروضة و الماهيات العارضة، و الموجودية المنتزعة ليست منتزعة من المجموع حتّى يلزم كون حقائق الممكنات واجبة، بل من المعروض بالأصالة و من العارض بالتتابع، و المعروض ليس واجبا؛ لأنّ حقيقته فائضة من المبدأ غير مستقلة في الوجود و في انتزاع الموجودية؛ فلا يلزم كون حقائق الممكنات و لا كون وجوداتها الخارجة عنها أو الداخلة فيها واجبة.

قيل: على تقدير جعل الماهيات و انتزاع الموجودية عنها بذاتها أيضا نقول إنّها ليست واجبة؛ لأنّ حقائقها فائضة من المبدأ غير مستقلة في الوجود و في انتزاع الموجودية عنها.

قلنا: إنّ الشيء إذا لم يكن نفس الوجود و لم يكن الوجود أيضا من وجوهه و شئونه كالماهية؛ فمحض انتزاع صفة الموجودية عنه بذاته يستلزم وجوبه بالذات و لا ينفع فرض معلوليته و فيضانه من المبدأ، بل هذا الفرض ينافي فرض الانتزاع المذكور؛ إذ الماهية التي هي غير الوجود و ليس الوجود وجها من وجوهها لا مناسبة لها لانتزاع الموجودية عنها إلّا إذا كانت واجبة؛ إذ لو لم تكن واجبة لم يحدث الجعل فيها أثرا يناسب انتزاع الموجودية عنها و أمّا إذا كان الشيء نفس $B/3$ الوجود أو كان الوجود وجها من وجوهه فمحض انتزاع الموجودية عنه بذاته لا يوجب كونه واجبا بالذات؛ إذ هذا الانتزاع «1» إمّا باعتبار أنّ سلب الشيء عن نفسه محال، كما في انتزاع الوجود الانتزاعي عن نفسه أو باعتبار أنّ سلب وجه الشيء عن ذي الوجه محال، كما في انتزاع [الوجود] الانتزاعي عن الوجود

(1). س: لانتزاع.

اللمعات العرشية، النص، ص: 88

الخاص.

ثمّ على هذا التقدير لو كان المنتزع عنه غير معلول أيضا كما في انتزاع الموجودية عن صرف الوجود الذي لا علة له كان المنتزع عنه واجب الوجود.

و محصّل الفرق: أنّ الوجودات الخاصّة لكون الوجود الانتزاعي من وجوهها إذا افيضت «1» من المبدأ أمكن أن تنتزع عنها الموجودية؛ ففرضا الإفاضة و الانتزاع فيها لا يتنافيان؛ و أمّا الماهيات فالوجود ليس من وجوهها للتغاير الذاتى بينهما؛ فلا يمكن انتزاعه عنها بعد فرض الصدور؛ لأنّه لا يمكن أن يؤثر فيها أثر يصحح الانتزاع؛ أى لا يتصوّر حصول الربط بينهما و بين المبدأ حتّى يكون هو المصحح له، لما عرفت من أنّه فرع تحقّق مرتبطين و لا تحقّق لها بدون الوجود؛ و لا يمكن أن يوجب ضمّ شيء آخر يصحّحه، كما ظهر في ما سبق. ففرض انتزاع الموجودية عن الماهية لا يجمع فرض فيضانها من المبدأ، لثبوت التنافى بين الفرضين. فهذا الفرض يؤدّي إلى كونها واجبة بذاتها ثابتة بنفسها؛ و هذا أيضا محال؛ لأنّها من حيث هي لا يمكن أن تكون واجبة منشأ لانتزاع الموجودية بنفسها؛ لأنّ حقيقتها من حيث هي مغايرة للوجود و تحقّقها إنّما يكون لأجله؛ فلا يمكن أن تكون بذاتها مع قطع النظر عن الوجود متحقّقة حتّى تكون بذاتها منشأ لانتزاع الموجودية؛ و أمّا الوجودات الخاصّة فبعد صدورهما يمكن أن تقوم بنفسها و ينتزع عنها الوجود العام لكونه من وجوهها. فانتزاعه لا ينافي معلوليتها و فيضانه؛ لأنّ الوجه ينتزع عن ذي الوجه بأيّ نحو كان و لقيامه بنفسه بعد صدوره يمكن حصول الربط بينه و بين المبدأ.

[الثانى:] أنّ المجعول يجب أن يناسب الجاعل من وجه و بياينه من وجه؛ إذ لو ناسبه من كلّ وجه لكان عين الجاعل لا مجعوله؛ و لو بياينه من كلّ $A/13$ وجه

(١). س: افيض.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٨٩

امتنع الصدور، لاستحالة صدور نقيض الشيء عنه؛ ولا ريب في أنّ صرف الوجود يناسب الجاعل من كلّ وجه؛ لأنّه عينه و الماهية المحضه يباينه من كلّ وجه؛ فيجب أن يكون المجعول وجودا مشوبا بالماهية يتعلّق الجعل به بالذات و بها بالتبع، و الجهة المناسبة كالنور و المباينة كالظلال، و الثانية تابعة للأولى.

لا يقال: إنّ الماهية المشوبة بالوجود الاعتباري أيضا يناسبه من وجه هو جهة وجودها المنتزع عنها و يباينه من حيث ذاتها؛ فيمكن أن تكون مجعولة؛ لأنّ المجعول بالذات يجب أن يكون حقيقة لها جهتان يناسب الجاعل بإحدهما و يباينه بالآخرى و يجب أن يكون الجهتان داخلتين في ذاته؛ و لا- ريب في أنّ الوجود الخاصّ الإمكانى حقيقة متضمّنة لجهة قصور و نقص لازمة لإمكانه تنتزع عنه لأجلها الماهية و جهة كمال راجعة إلى ذاته ينتزع عنه لأجلها الوجود العامّ؛ فيصلح للمجعولة؛ و أمّا الماهية فليست حقيقة يتضمّن لذاتها جهة كمالية داخله في ذاتها ينتزع عنها الوجود، بل هي من حيث هي مجرد جهة نقص و قصور مباينة للجاعل من كلّ وجه و لا يتضمّن جهة كمالية يناسبه بها و لا يمكن أن ينتزع عنها بنفسها الوجود العامّ.

و الحاصل: أنّ المجعول بالذات يجب أن يكون حقيقة يمكن أن يقوم بذاتها بعد صدورها من الجاعل و يكون مناسبة له بأصل حقيقتها و مباينة له بجهة عدمية داخله في ذاتها كما هو شأن الخاصّ الإمكانى؛ و الماهية لا يمكن أن يتحقّق بنفسها من دون الوجود و لا- يناسب الجاعل من حيث حقيقتها و لا يتضمّن جهة كمالية يناسبه بها؛ فلا بدّ أن يكون أمرا منتزعا ممّا هو متحقّق بذاته بعد الصدور؛ و هو الوجود الخاصّ؛ فلا يصلح بذاتها للمجعولة.

و المحصل ممّا ذكر أنّ كلّ معلول مركّب بذاته من جهتين: جهة نورانية بها يشابه الفاعل و يحاكيه و جهة ظلمانية بها يباينه و ينافيه؛ و يسمّى النورانية

اللمعات العرشية، النص، ص: ٩٠

وجودا و الظلمانية ماهية؛ و هي غير صادرة بالذات عن الفاعل لأنّها جهة المباينة معه و لا ينبعث من الشيء ما ليس عندها؛ كيف و لو كانت صادرة منه لكانت جهة الموافقة/١٣ B/ فاحتاجت إلى جهة أخرى للمباينة؟! فالمعلول من العلة كالظلّ من النور؛ أي نسبتها إليها نسبة النور المحسوس و الضوء المنبثّ على الأجرام إلى الشمس أو القمر أو غيرهما من الحقائق الثيرة بذاتها، بل إلى نور قائم بذاته لا إلى جسم منير؛ فإنّ الضوء المنبثّ يشابهه من حيث ما فيه من النورية و يباينه من حيث ما فيه من ثبوت الظلمة؛ و لا ريب في أنّ الجهة الظلمانية في الظلّ و الضوء المنبثّ ليست فائضة من النور و لا هي من النور؛ لأنّها يضادّه، بل هي لازمة تابعة لهذا النور الناقص الصادر بالذات عن النور الكامل و منتزعة منه؛ فكذلك الجهة المسماة ماهية في الوجود الناقص الصادر عن الوجود الكامل ليست فائضة منه بالذات، بل هي تابعة لهذا النحو من الوجود منتزعة منه؛ و قد أشار الشيخ إلى ثبوت هذا التركيب في كلّ معلول بقوله: «و الذي يجب وجوده بغيره دائما فهو غير بسيط الحقيقة؛ لأنّ الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره و هو حاصل الهويةّ منهما جميعا في الوجود؛ فلذلك لا شيء غير ذات الوجود يعترى عن ملابسة ما بالقوة و الإمكان باعتبار نفسه؛ فهو الفرد و ما عداه زوج تركيبى.»

[الثالث]: و هو يتوقّف على تمهيد مقدّمة هي أنّ الوجود كما ينقسم إلى اعتباري انتزاعي و إلى أصلى عيني كذلك التشخيص ينقسم إلى اعتباري مشترك بين التشخيصات معنى و هو كون الشيء بحيث امتنع صدقه على كثيرين- و بعبارة أخرى: كون الشيء شخصا و جزئيا حقيقيا- و إلى عيني أصلى هو مناط التشخيص و مفيد التعيين؛ أي ما به يتشخص الشيء و يتعيّن و ما هو إلّا نحو الوجود المتشخص بذاته المتعيّن بنفسه؛ و قد تقدّم أنّ العوارض و اللواحق من لوازم المشخص و أماراته و ليست عينه؛ لأنّها إن كانت كلية لم يفد التشخيص و هو

اللمعات العرشية، النص، ص: ٩١

المطلوب و إن كانت جزئية كان لموضوعها مدخل فى تشخصها مع أن تشخصه بها على تقدير كونها متشخصه؛ فيلزم الدور؛ والقول بأنه دور معينه باطل؛ إذ تقدم مشخص الموضوع بمعنى مفيد تعينه و مناطه بالتشخص عليه كتقدمه بالتشخص على أعراضه تقدم ذاتي و يتوقف المتأخر منهما على المتقدم توقفاً واقعياً؛ فلو افتقر كل من العوارض و معروضها فى A ٢٣/ التشخص إلى الآخر لزم الدور المحال و الدور الذى يسمونه دور معينه ليس كذلك؛ لأنه نحو من التلازم بين شيئين أفاد العلية «١» بينهما لزوماً و معينه بأن أوقع بينهما علاقة موجبه لكون كل منهما فى مرتبه وجود الآخر غير منفك عنه و ليس لأحدهما على الآخر تقدم ذاتي و توقف واقعي. و أيضاً: قد تزول تلك العوارض مع بقاء تشخص معروضها مع أنها لو كانت مشخصه له لزال تشخصه بزوالها، لاستلزام زوال العلة زوال المعلول.

و القول بأن المشخص هو المطلق الباقى دون الخاص الزائل باطل؛ إذ الكلى لا يفيد تشخص الجزئى و إلا كان كل عرض مفيداً لكل تشخص.

و أيضاً: لهذه العوارض وجود و تشخص؛ فإن كانت عين وجودها و تشخصها- أى كانت مناطاً لانتزاعها و مفيدة لهما- ثبت المطلوب إلا أنه خلاف المفروض و إن كانت معروضه لهما و كانا زائدين على ذاتها لم يكن ذاتها مفيدة لهما، بل المفيد لهما على المفروض عوارض اخرى؛ و نقل الكلام إلى مفيد وجودها و تشخصها؛ فيلزم الدور. فثبت أن ما به التشخص غير العوارض و ليس ذات الفاعل أيضاً؛ لأنه كالوجود صفة للمتشخص أو متحد معه ضرباً من الاتحاد؛ و ذات الفاعل ليس كذلك. نعم هو موجد للتشخص بمعنييه و ليس الكلام فيه و لا نفس المادة، لعدم

(١). س: العلة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٩٢

تحققها لكل متشخص مع أنها لو تحققت له لم تكن علة مفيدة للتشخص، بل علة قابليه معدة له و لا غيرهما من الامور التى توهم أن تكون الموجودية بها من الماهية و الجعل و الانتساب و غيرها مما مرّ لما تقدم هناك بعينه؛ فمناط التشخص ليس إلا نحو الوجود الفائض من المبدأ الذى هو متشخص بذاته و متعين بنفسه و متعلق بهذا التشخص و معروض لماهيته «١».

و هذه المقدمة و إن تقدم بيانها سابقاً بوجه أوضح إلا أنا تعرضنا لها هنا للإشارة إلى بعض فوائد تركناها هناك؛ و بعد تمهيدنا نقول: إذا كان الوجود هو المجمعول بالذات و الماهية تابعه له فى الوجود فهو كما أنه وجود بمعنى ما به الموجودية فكذلك هو تشخص بمعنى ما به التعيين و الامتياز؛ فوجوده و تشخصه بنفس ذاته و وجود الماهية و تشخصها به؛ فهو B ٢٣/ وجود و موجود و متشخص بالذات و منتزع عنه بنفسه الوجود و التشخص بالمعنى المصدرى، و الماهية موجوده و متشخصه به و ينتزع عنها الوجود و التشخص بالمعنى المصدرى باعتبار اتحادها مع الوجود الخاص المتحقق بنفسه.

و على هذا فلا إشكال بوجه و أما إذا كان المجمعول بالذات هو نفس الماهية و كان الوجود عرضاً منتزعا منها فيلزم الإشكال؛ إذ حينئذ كما يلزم أن لا يكون للماهية وجود بمعنى مفيد الموجودية و مناط انتزاع الوجود بالمعنى المصدرى كذلك يلزم أن لا يكون لها تشخص بمعنى مفيد التعيين و مناط امتياز التشخص بالمعنى المصدرى، لما مرّ من أنها لا يمكن أن تكون مفيدة للموجودية و التعيين؛ فلو لم يكن وجود أصيل «٢» هو مجمعول بالذات لزم أن لا تكون الماهية موجوده و متشخصه و هو باطل.

قيل: المتقرر عند الجماعة أن الإمكان صفة ذاتية للممكن و كيفية لنسبه

(١). س: لماهية.

(٢). س: اصل.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٩٣

الوجود الذى هو صفة له و محمول عليه إلى الماهية المعروضة له؛ و هذا على مجعولية الماهية بالذات و أصلتها مستقيم و أما على مجعولية الخاص و أصلته فلا يستقيم لوجهين:

[الأول:] أنه على هذا التقدير لا يكون الوجود صفة للماهية، بل موصوفا بها و معروضا لها؛ فلا يكون محمولا عليها؛ فلا يكون الإمكان كيفية لنسبته إليها.

[الثاني:] أنه يلزم أن تكون حقائق الممكنات بأسرها واجبة الوجود؛ لأنّ انتزاع الوجود بالمعنى المصدرى عن ذلك الوجود الذى هو المجعول بالذات و المعروض للماهية الممكنة و أصل حقيقة الممكن ضرورى لا يمكن سلبه عنه بخلاف انتزاعه عن نفس الماهيات؛ فإنه ليس بضرورى؛ لأنها فى ذاتها مسلوبة عنها ضرورة الوجود و العدم و إنّما تحصل لها إحدى الضرورتين بالعلّة أو عدمها. و أيضا: لا يمكن أن يطرأ العدم على ذلك الوجود المجعول بالذات المتحقّق بنفسه كما يمكن أن يطرأ على الماهيات؛ فيكون كلّ حقيقة ممكنة واجبة الوجود.

و الجواب عن الأول بوجوه:

[الأول:] أنّ الوجود الذى جعله القوم محمولا- على ماهية الممكن و جعلوا الإمكان «١» كيفية لنسبته إليها إنّما هو العامّ الاعتبارى دون A ٣٣/ الخاصّ الأصيل؛ و كون الأول عرضا انتزاعيا عن الماهية و محمولا عليها ممّا يقول به و لا ينكره.

[الثاني:] أنّ مناط حمل أحد الشئيين على الآخر إنّما هو اتّحادهما فى الوجود- سواء كان اتّحاد العارض مع المعروض أو بالعكس أو اتّحاد بعض الذاتيات مع بعض آخر- و لذا قالوا الحمل اتّحاد المتغايرين مفهوما فى الوجود.

فكلّ متّحدين يصحّ حمل كلّ منهما «٢» على الآخر؛ فإذا اتّحد العارض و المعروض فى الوجود صحّ حمل كلّ منهما على الآخر.

(١). س: لا مكان.

(٢). س: بينهما.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٩٤

و لا ينحصر الحمل فى حمل «١» العارض على معروضه، بل يصحّ عكسه أيضا كحمل الجنس على الفصل على ما ذكره الجماعة. نعم لو كان المعروض موجودا بوجود مباين لوجود عارضه لم يصحّ حمله عليه؛ و ما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّ الوجود و الماهية متّحدان نحو من الاتّحاد، كما مرّ. فالوجود بمعنييه يصحّ حمله على الماهية؛ فيقال: «زيد موجود» بكلا معنى الوجود؛ و يصحّ حملها أيضا على الوجود المتحقّق الأصيل «٢»؛ فيقال: «الموجود- أو هذا الموجود- زيد» فحملها على الموجود أى الوجود الموجود بذاته المنتزعة عنه الوجود العامّ بنفسه؛ و إذ ثبت أنّ الوجود بمعنييه محمول على الماهية فيكون الإمكان كيفية لنسبة هذا الحمل. و يطرأ هذا الإشكال بجوابه بأن يقال: إنّ الوجوب أيضا كالإمكان كيفية لنسبة الوجود إلى الذات، و الوجود فى الواجب عين ذاته و ليس صفة له؛ فلا يكون محمولا عليه؛ فلا يكون الوجوب كيفية للنسبة.

و يجاب بأنّ الوجود الذى يكون الوجوب كيفية للنسبة إلى الذات هو الانتزاعى و هو زائد على الذات و محمول عليه؛ و لو سلّم أنّه يعمّ الزائد و العين فالحمل أيضا صحيح؛ لأنّ مناطه نحو من الاتّحاد و اتّحاد الشئ مع نفسه صحيح؛ فذاته تعالى بذاته وجود و موجود. فذاته باعتبار محمول على ذاته باعتبار آخر؛ و المغايرة الاعتبارية بحسب المفهوم كافية فى الحمل. فالوجوب على التقديرين كيفية لنسبة «٣» الوجود إلى ذاته تعالى و لا إشكال.

[الثالث:] أنّ الموجود المحمول على الواجب و الممكن ليس بمعنى ما وقع عليه الوجود الذى هو مصدر مبنى للفاعل - أعنى الجعل -

حتى يراد به الشئ

(١). س: الحمل يحمل.

(٢). س: الاصل.

(٣). س: للنسبة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٩٥

المجعول ولا- بمعنى ما قام به الوجود الذي هو مصدر مبنى «١/٣٣ B/ للمفعول- أعنى الموجودية- لأنه بهذين المعنيين لا يمكن حمله على الواجب؛ فهو بمعنى ما يصح أن يحكم بثبوت الوجود له سواء كان هذا الثبوت ثبوت العارض لمعروضه و هذا في الوجود الانتزاعي أو بالعكس و هذا في الوجود الخاص أو ثبوت الشيء لنفسه كما في الواجب.

و يطرأ ذلك إطلاق باقى الصفات كالعالم و القادر و غيرهما على الواجب و الممكن؛ فإن إطلاقها عليهما ليس كإطلاق ساير المشتقات؛ فإن «العالم» لو كان بمعنى ما قام به صفة «٢» العلم لم يصح إطلاقه على الواجب تعالى؛ لأن علمه تعالى عين ذاته، بل بمعنى ما ثبت له العلم- سواء كان هذا الثبوت ثبوت العارض كما في العلم الانتزاعي؛ أى انكشاف المعلوم على العالم؛ و هذا يعنى الواجب و الممكن فى العلم بمعنى مناط العالمية فى الممكنات أو ثبوت الشيء لنفسه المغاير له بالاعتبار، كما فى العلم بمعنى مناط العالمية فى الواجب تعالى؛ أعنى ذاته تعالى بذاته- و على هذا فيرتفع الإشكال؛ إذ حينئذ حمل الوجود بمعنييه و نسبه إلى الممكن صحيح و الإمكان كيفية لهذه النسبة.

و الفرق بين هذا «٣» الوجه و سابقه أن المصحح لحمل الوجود الأصيل المعروض للماهية عليها و نسبه إليها فى السابق هو اتحادهما فى الوجود، لصحة حمل كل من المتحددين على الآخر و نسبه إليه؛ و فى هذا الوجه كون الموجود المحمول على الماهية بمعنى ما ثبت له الوجود مع كون الثابت معروضا و الماهية عارضة.

فلو قلنا: «زيد موجود بالوجود الخاص» معناه أن الوجود منسوب إليه بالمعروضية، كما إذا قلنا: «إنه موجود ب [الوجود] العام» معناه أنه منسوب إليه

(١). س: + للفاعل أعنى الجعل حتى يراد به الشيء المعجول و لا بمعنى ما قام به الوجود الذى هو مصدر مبنى.

(٢). س: ضقه.

(٣). س: هذ.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٩٦

بالعارضية و إذا قلنا: «الواجب موجود» فمعناه أن الوجود منسوب إليه بالعينية.

[الرابع]: لو سلم أن الإمكان صفة ذاتية للماهية و كيفية لنسبة الوجود إليها؛ و المحمول يلزم أن يكون وصفا و عارضا للموضوع؛ و على مجعولية الوجود بالذات و انتزاعية الماهية لا يتصور ذلك.

نقول: كون الإمكان عبارة عن ذلك إنما هو على أصالة الماهية و اعتبارية/٤٣ A/ الوجود و أميا على العكس فهو صفة للوجودات الخاصة المعجولة بالذات و إمكانها عبارة عن ارتباطها بجاعلها الحق و انتسابها إليه. فالواجب هو الوجود الحق القائم بذاته من دون ارتباطه بشيء، و الممكن هو الوجود المرتبط بغيره المفتقر إليه بحيث لو لا ارتباطه لكان معدوما صرفا؛ هذا.

و أما الجواب عن الثانى فهو أن انتزاع الوجود بالمعنى المصدرى عن الوجود المعجول بالذات و إن كان ضروريا و طريان العدم عليه و إن كان ممتنعا إلا أن ذلك بعد صدوره عن العلة و ارتباطه بها و بدونها معدوم محض لا يمكن أن يثبت له وجود أو شيئية فضلا عن أن يكون انتزاع الوجود عنه ضروريا و طريان العدم عليه ممتنعا؛ و ما يكون وجوده عن الغير بالصدور و الارتباط لا يكون واجبا،

بل ممكنًا؛ إذ ما عدّ من لوازم الوجوب الذاتى من ضرورة الوجود و امتناع طريان العدم إنّما هو إذا اقتضاه بحث الذات و صرف الحقيقة لا- إذا كان من الغير بالمجولية و الارتباط. فالوجودات الخاصّة لصدورها عن الواجب و ارتباطها به تكون ممكنة و إن لم يطرأ العدم على ذواتها المجعولة المرتبطة من حيث إنّها وجودات و كان انتزاع الموجودية عنها ضروريا.

و الحاصل: أنّ تلك الوجودات الفائضة من المبدأ المستتبعه للماهيات و إن كانت أصل حقائق الممكنات من حيث هي و من حيث إنّ ذواتها وجودات و إن كان انتزاع الموجودية عنها ضروريا و طريان العدم عليها ممتنعا لكن ثبوت تلك

اللمعات العرشية، النص، ص: ٩٧

الوجودات للماهيات الممكنة و كونها معروضة لها ليس ضروريا بالنظر إلى ذواتها؛ و كذا إفاضة الواجب الحقّ تلك الوجودات الممازجة بظلمات الأعدام و المقيدة بقيود الماهيات ليس بضرورى فى حدّ ذاتها؛ و كذا انتزاع الموجودية عنها من حيث كونها مجعولة و مستتبعه للماهيات و من الماهيات العارضة لها ليس بضرورى لإمكان أن لا يكون شىء منها.

فعلى القول بمجولية الوجود تكون الماهيات و ذوات الوجودات/B ٤٣/ التى هى حقائق الممكنات ممكنة بهذه الاعتبارات جميعا، كما أنّه على القول بمجولية الماهية و كون الوجود عارضا لها تكون الماهيات ممكنة، لعدم كون انتزاع الموجودية عنها من حيث هى ضروريا.

[الخامس:] أنّ لكلّ ماهية نوعية مثلا حصولات متعدّدة و تشخصات و وجودات متكرّرة موجبة لتعدّد الجعل؛ و هذا التكرّر ليس تكثرًا فى نفس الماهية؛ لأنّها بنفسها لا يتكرّر و لا يتميز؛ و لا فى لازمها، لما مرّ من أنّ الماهية بنفسها لا يقتضى الوجود و التشخص الراجع إليه؛ فلا يكونان من لوازمها؛ فلو كان المجعول نفس الماهية لم يحصل من الجعل إلّا واحد؛ لأنّ صرف الشىء لا يتعدّد و لا يتميز؛ فكيف يتكرّر نفس الماهية و يتعدّد جعلها من حيث هى مع أنّ تعدّد الجعل و تكثرّ المجعول ممّا لا ريب فيه؟!

فلا- بدّ أن يكون المجعول بالذات و الصادر أوّلا على نعت الكثرة هى أنحاء المحصولات- أعنى الوجودات المتشخصّة بذواتها- و تتكرّر الماهية الواحدة بتبعية تكثرها.

[السادس:] أنّ الماهية الموجودة إن انحصر نوعها فى شخص كالشمس مثلا، فكونها هذا «١» الموجود الشخصى مع احتمالها بنفسها التعدّد و الاشتراك بين

(١). س: هذ.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٩٨

الكثيرين:

[١.] إن كان من قبل الجاعل فيكون المجعول بالحقيقة هو الوجود؛ إذ كون تخصيص الماهية الكلية بهذا الوجود الخاصّ من الجاعل لا- يتصوّر إلّا بأن يفيض هذا «١» الوجود الخاصّ الذى تنتزع عنه هذه الماهية الكلية؛ إذ مجرد إفاضة نفسها لا يوجب كونها هذا الموجود الشخصى «٢».

[٢.] و إن كان من قبل الماهية نفسها فمع لزوم الترجيح من غير مرجح- لتساوى نسبتها إلى أشخاصها المفروضة- يلزم أن تكون قبل الوجود و التشخص موجودة متشخصّة؛ فيلزم تقدّم الشىء على نفسه؛ و هو ممتنع؛ و مع ذلك إذا نقلنا الكلام إلى كيفية وجودها و تشخصها لزم الدور.

[السابع:] لو كانت الجاعلية و المجعولية بين الماهيات و كان الوجود من الاعتبار العقلية و لا ريب فى أنّ المعلول من لوازم العلّة؛ فيلزم أن يكون المجعول من لوازم ماهية الجاعل و لوازم الماهية اعتبارية؛ فيلزم أن يكون العالم بجواهرها و أعراضها «٣» اعتباريا إلّا المجعول الأوّل عند من اعترف بأنّ الواجب عين/A ٥٣/ الوجود؛ و من اعترف بحقيقة الوجود و كونه عين الواجب و كون فعله هو

الوجود لزمه الاعتراف بأن كل موجود يجب أن يكون فعله مثل طبيعته و إن كان ناقصا عنه قاصرا درجته عن درجته؛ ففعل الله تعالى ليس إلا إفاضة وجود مشوب بمهية ظلمانية و فعل فعله ليس إلا إفاضة وجود مشوب بمهية أظلم من ماهيته.

[الثامن:] لو تحققت الجاعلية و المجعولية بين الماهيات لزم وقوع التشكيك و التفاوت بالأقدمية فى نفس الماهية و المعنى الذاتى؛ لأن بعض أفراد الجوهر علّة لبعض آخر؛ فإنّ الجواهر المفارقة بعضها علّة للبعض و هى علّة للأجسام، و المادّة

(١). س: هذا.

(٢). س: التشخصى.

(٣). س: اعراضه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٩٩

و الصورة علّتان للجسم المركب منهما؛ و العلّة فى ذاتها أقدم من المعلول، بل لا- معنى لهذا النحو من التقدّم و التأخر إلاّ العلّة و المعلولية؛ فإذا كان كل من العلّة و المعلول ماهية كانت ماهية العلّة بما هى هى مقدّمة على ماهية المعلول؛ فإذا كانتا جوهرين كانت جوهرية العلّة بما هى جوهرية أسبق من جوهرية المعلول؛ فيلزم التشكيك فى نفس الماهية و فى المعنى الذاتى؛ و هذا باطل؛ إذ لا أولوية و لا أولية لماهية جوهر على ماهية جوهر آخر فى تجوهرها و لا فى كونه جوهرًا- أى محمولًا عليه معنى الجوهر الجنىسى- بل تقدّم أحد الجوهرين على الآخر إمّا فى الوجود، كتقدّم العقل على النفس أو فى الزمان، كتقدّم الأب على الابن.

و بالجملة: ما به التقدّم إمّا الوجود أو الزمان؛ و لا يمكن أن يكون نفس الماهية و المعنى الذاتى مع أن ثبوت الجاعلية و المجعولية بين الماهيات يقتضى كونه أحدهما.

[التاسع:] أن ثبوتهما بينهما يوجب كون ماهية كل ممكن من مقولة المضاف واقعة تحت جنسه، لما مرّ من لزوم التعلّق الذاتى و الارتباط المعنوى بين الجاعل و المجعول بالذات. فتعقل ماهية كل معلول يتوقّف على تعقل فاعله؛ و كل ما لا يمكن تعقله إلاّ مع تعقل غيره فهو من مقولة المضاف؛ فيلزم ما ذكر؛ و هو باطل.

لا يقال: هذا يرد على مجعولية الوجود أيضا؛ لأنّ مقولة المضاف كغيره من المقولات التسع إنّما هى من أقسام الماهية دون الوجود. فالأجناس العالية المسماة بالمقولات و كلّ ما له حدّ نوعى له جنس و فصل يجب أن يكون واقعة تحت إحدى المقولات العشر؛ فإذا كانت بذاتها متعلّقة مرتبطة بغيرها تكون واقعة تحت مقولة المضاف؛ و أمّا الوجود/٥٣ B/ فلا- جنس له و لا فصل و ليس هو بكلّى و لا جزئى متخصّص زائدة على ذاته؛ فهو بالنظر إلى ذاته لا يقع تحت شىء من المقولات و إن كان مرتبطًا بغيره منتسبا إليه. نعم ما له ماهية يقع تحت مقولة

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٠٠

بتبعية الماهية.

و من هنا يظهر أن الواجب تعالى مع أنّه مبدأ كل شىء و إليه نسبة كلّ أمر ليس من مقولة المضاف، تعالى من أن يكون له مجانس أو مماثل أو مشابه أو مناسب علوًا كبيرًا.

[العاشر:] أن الماهية لو كانت فى حدّ نفسها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولًا عليها بالحمل الأولى الذاتى الراجع إلى الاتحاد فى المفهوم لا بالحمل الصناعى الشائع فقط الراجع إلى الاتحاد فى الوجود؛ إذ كون الماهية مجعولة فى نفسها و فى حدّ ذاتها يقتضى أن يتحد مفهومها مع مفهوم المجعول فى الحقيقة، كما أن كون الإنسان حيوانًا ناطقًا فى حدّ ذاته يقتضى كون مفهومه متحدًا مع مفهوم الحيوان الناطق فى الحقيقة و كون حمله عليه حملًا أوليًا ذاتيًا؛ و لذلك صرّحوا بأنّ حمل حدّ مفهوم عليه حمل أولى ذاتى كحمل نفسه عليه.

والحاصل: أنّ الحمل بين الشئ و ما له فى حدّ ذاته و حاقّ حقيقة حمل ذاتى أُولى؛ فمع كون الماهية مجعولة فى ذاتها يكون المجعول محمولاً- عليها بالحمل الأُولى؛ و ذلك يقتضى أن يكون أثر الجاعل مجرّد مفهوم المجعول دون غيره من المفهومات؛ لأنّ كلّ مفهوم مغاير لمفهوم آخر؛ إذ لا اتّحاد بين المفهومات من حيث المعنى و الماهية؛ و لا يتصوّر الحمل الذاتى إلّا بين مفهوم و نفسه أو بينه و بين حدّه كقولنا: «الإنسان إنسان» أو «حيوان ناطق»؛ و أمّا قولنا: «الناطق ضاحك» فهو الحمل الصناعى الذى مناطه الاتّحاد فى الوجود دون الذاتى الذى مناطه الاتّحاد فى المفهوم. فإذا كان المجعول بالذات هو الوجود الخاصّ و الماهية منتزعة عنه، فكّل مفهوم متّحد مع الخاصّ و الماهية فى الوجود يكون أثراً للجاعل و أمثال هذا المفهوم كثيرة؛ و أمّا إذا كان المجعول بالذات نفس الماهية فينحصر أثر

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٠١

الجاعل فى ما «١» يتّحد مع نفس الماهية فى المفهوم و لاتّحادها مع مفهوم المجعول و مغايرته لسائر المفهومات لا يتّحد مع مفهوم آخر؛ فينحصر أثر الجاعل فى مفهوم «٢/٦٣/أ» المجعول؛ و ذلك باطل.

و استدلال بعضهم على عدم تعلق الجعل بالماهية ب «أنّها لو كانت بحسب جوهرها مفتقرة إلى الجاعل لزم كونها منعوته به فى حدّ نفسها و معناها بأن يكون الجاعل معتبراً فى قوام ذاتها بحيث لا- يمكن تصوّرها بدونها؛ و ليس كذلك؛ فإنّنا قد نتصوّر كثيراً من الماهيات بحدودها و لا نعلم حصولها بعد فضلاً عن حصول فاعلها؛ إذ لا دلالة لها على غيرها؛ و من الماهيات الموجودة ما نتصوّرها و نأخذها من حيث هى مع قطع النظر عمّا سواها؛ لأنّها بهذا الاعتبار ليست إلّا نفسها. فلو كانت فى حدّ نفسها مجعولة متقومة بالعلّة مفتقرة إليها فى القوام لم يمكن أخذها من حيث هى مجردة عمّا سواها، كما لا يمكن ملاحظة معنى الشئ إلّا مع ملاحظة أجزائه و مقوماته. فإذا أثر الجاعل و ما يترتب عليه و المجعول هو وجود الشئ دون ماهيته إلّا بالعرض.

فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن يكون وجود الجاعل مقوماً لوجود المجعول غير خارج عنه؛ إذ المجعولية لو اقتضى التقوم بالجاعل لم يكن فى ذلك فرق بين الماهية و الوجود.

قلنا: نحن نلتزم أنّ وجود المعلول متقوم بوجود علته تقوم النقص بالتمام و الضعف بالقوة و الإمكان بالوجوب.

و ليس لك أن تقول: نحن نتصوّر وجود المعلول مع الغفلة [عن] وجود علته الموجبة له؛ فلا يكون متقوماً به؛ لأنّنا نقول: لا يمكن العلم بخصوصية نحو من الوجود إلّا بمشاهدة عينيه؛ و هى لا يتحقّق إلّا من جهة مشاهدة علته الفياضة؛ و

(١). س: الجاعل بما.

(٢). س: الجاعل بمفهوم.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٠٢

لهذا قالوا: العلم بذى السبب لا يحصل إلّا بالعلم بسببه» انتهى.

و هذا الدليل مبنى على وحدة الوجود و كون الجعل و الإيجاد عبارة عن تنزله و تطوّره و كون الممكن المعلول مرتبة من مراتبه و درجة من درجاته و شأناً من شئونه و قيده من قيوده؛ فكان كلّ ممكن معلول هو علته الواجبة بعد تنزّلها عن سماء الإطلاق إلى أرض التقيّد و تحوّلها عن غيب الوحدة إلى شهادة التكثر و انحطاطها عن ذروة «١» الكمال إلى حضيض النقصان. فيكون المجعول بالذات هو الوجود المقيّد تقيّد الماهية الظلمانية دون نفسها؛ و حينئذ يتقوم كلّ معلول بعلته؛ لأنّه فى الحقيقة هو العلّة بعد عروض نقص و قصور لها/٦٣/ب/ فحقيقته حقيقة العلّة.

و ظاهر أنّ مشاهدة الوجود المقيّد الناقص يتوقّف على مشاهدة المطلق الكامل؛ و نحن لا نعتقد ذلك و لا نؤمن به، بل نقول: المعلول شئ متحقّق بنفسه مباين عن علته إلّا أنّه مرتبط بها نحواً من الارتباط، كما يأتى. فهو يتوقّف عليها فى الموجودية و التحصّل لا فى

الحقيقة و التقوم؛ هذا.

و على مجعولية الوجود شبه واهية مبنية على أخذ الوجود المجعول بالمعنى الاعتباري أو بمعنى واحد في الكل؛ و لظهور ضعفها لم نتعرض لها و قد ذكرناها مع جوابها في بعض رسائلنا.

ثم القائل بمجعولية الاتصاف احتج بوجه:

[الأول:] أن مناط الاحتياج إلى الفاعل هو الإمكان و هو كيفية نسبة الوجود إلى الماهية؛ فالمحتاج إلى الفاعل و أثره التابع له أولا هو النسبة.

و جوابه: أن المناط في الإمكان أن لا يكون ذات الممكن من حيث هو منشأ لانتزاع الوجود عنه، بل يكون ذلك بملاحظة صدوره عن علته بخلاف الوجود؛ و قد تقدم التفصيل في ذلك.

(١). أعلى الشيء.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٠٣

[الثاني:] أن الوجود زائد على الماهية؛ فهي بذاتها لا- يمكن أن يكون مصداقا لحمل الموجود عليها و إنما لم يكن فرق بينه و بين الذاتيات؛ و إذا كان المجعول بالذات نفس الماهية يلزم أن يكون مصداقا للحمل المذكور؛ و هو خلف.

و جوابه: أن الماهية قبل المجعولية ليست مصداقا لحمل مطلقا و بعد صدورها تصدق عليها الذاتيات بملاحظة حيثية. فصدقها عليها بمجرد التوقيت- أي في وقت كونها مجعولة- و يصدق الوجود عليها بملاحظة صدورها عن العلة؛ و هذه الملاحظة خارجة عن نفسها لكن الصدق المذكور يتوقف عليها.

فالفرق بين الذاتيات و الوجود عدم توقف حملها على ملاحظة حيثية و توقف حمله على ملاحظة حيثية خارجة عن نفس الماهية؛ فإن الإنسان حال صدوره يصدق عليه أنه ناطق و لا يتوقف هذا الصدق على تقيده بالصدور عن علته و أما صدق الموجود عليه فيتوقف على تقيده به؛ إذ ماهية الإنسان مع قطع النظر عن حيثية الصدور و الارتباط لا يصدق عليها الوجود و لو في حال صدورها.

و على هذا فما ذكر في الاحتجاج من «أن المجعول بالذات لو كان نفس الماهية يلزم $A \neq B$ أن يكون مصداقا لحمل الوجود عليها؛ فلا يحصل الفرق بين الذاتيات و الوجود مع كونه زائدا على الماهية» ممنوع؛ فذلك لا ينتهض حجة لنفي مجعولية الماهية و لا لنفي مجعولية الوجود الخاص لو اجري فيه؛ إذ كما عرفت أن المصداق لحمل الذاتيات هو الماهية أو الوجود الخاص بدون حيثية الارتباط و لحمل الموجود هو أحدهما في حال الارتباط معها إلا أنك قد عرفت أن ارتباط الماهية من حيث هي بالعللة غير معقول.

فلا يمكن تعلق الجعل بها بالذات، بل المجعول بالذات هو الوجود الخاص و الماهية مجعولة بالعرض و بعد مجعوليتها بالعرض تصير مرتبطة بالعللة أيضا بالعرض و تصير مصداقا لحمل الذاتيات بلا ملاحظة حيثية الارتباط و لحمل

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٠٤

الوجود مع ملاحظتها.

[الثالث:] أن مجعولية كل من الماهية أو الوجود يقتضى تقدمه على الآخر؛ و هذا التقدم ليس شيئا من الأقسام الخمسة السابقة.

و الجواب: أن لكل منهما تقدما على الآخر. فتقدمه عليها يلحق بالتقدم الذاتي و تقدمها عليه قسم آخر من التقدم يسمى سبق الماهية؛ و هذا «١» السبق ليس إلا في الذهن و لحاظ العقل، و التقدم في الخارج إنما هو للوجود؛ و من هذا القبيل تقدم الجنس على الفصل. هذا مع أن اتصاف الماهية بالوجود يستلزم تقدمها عليه ضرورة تقدم الموصوف على الصفة نظرا إلى قاعدة «٢» الفرعية. فهذا الإيراد لو ورد لورد عليهم أيضا هذا.

و احتج القائل بمجعولية الماهية بأن كل واحد من الوجود و الاتصاف أمر عقلي غير موجود في الخارج، و المجعول بالذات يجب أن

يكون حقيقة عينيه، و ما هي إلا الماهية. فالجاعل يبدعها أولاً؛ و جعلها يستلزم موجوديتها؛ و مجعوليته كلّ من الوجود و الاتّصاف بالعرض و كذا الحكم في جميع الذاتيات و لوازم الماهيات؛ فإنّ جعلها تابع لجعلها و لا يحتاج إلى جعل جديد؛ و كذا الحكم في كون الذات ذاتاً؛ فإنّ ذات المعلول كالإنسان إذا صدر عن علته لا يحتاج بعد صدورها إلى جاعل يجعل تلك الذات إياها، بل ذلك تابع لصدورها؛ و ليس مجعوليته الذات و لوازم الماهيات بجعل مؤلف و لا بنفس ذلك الجعل البسيط كما اختاره المحقّق الدواني. و الجواب: ما عرفت من أنّ B ٧٣/ الوجود الذي هو المجعول بالذات ليس أمراً اعتبارياً، بل هو حقيقة عينيه؛ و الماهيات و لوازمها و ذاتياتها و كون الذات ذاتاً أمور اعتبارية مجعولة بالعرض.

(١). س: هذ.

(٢). س: القاعدة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٠٥

ثمّ المعروف من بعض مشايخ الصوفية أنّ المجعول أولاً هو الوجود المنبسط؛ فإنّ للوجود عندهم مراتب ثلاث: الأولى: الوجود الذي لا يتعلّق بغير و لا يتقيّد بغيره؛ و هو مبدأ الكلّ.

الثانية: الوجود المتعلّق بغير، كالعقول و النفوس و الطباع و الأجرام و الموادّ.

الثالثة: الوجود المنبسط الذي شموله و انبساطه على هياكل الأعيان و الماهيات ليس كشمول الطباع الكليّة و الماهيات العقلية، بل على وجه يعرفه العارفون و لا يهتدى إليه إلاّ الراسخون؛ و يسمّونه بالنفس الرحمانى اقتباساً من قوله تعالى: وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ «١» و هو الصادر الأوّل في الممكنات عن العلّة الأولى بالحقيقة و يسمّونه بالحقّ المخلوق به و هو أصل وجود العالم و حياته و نوره السارى في جميع ما في السموات و الأرض في كلّ بحسبه حتّى أنّه يكون في العقل عقلاً و في النفس نفساً و في الطبع طبعاً و في الجسم جسماً و في الجوهر جوهرًا و في العرض عرضاً و نسبه إليه تعالى كنسبة النور المحسوس و الضوء المنبثّ على الأجرام العلوية و السفلية إلى الشمس و هو غير الوجود الإثباتى الرابطة الذي كسائر المفهومات الكليّة و العقلية لا يتعلّق بها جعل و تأثير و وجودها نفس حصولها في الذهن كما هو الشأن في جميع المعقولات المتأصلة؛ فإنّه لا ريب في أنّ لها وجوداً لكن وجودها نفس حصولها في الذهن، بل الحكم كذلك في مفهوم العدم و اللاشئ و اللاممكن و اللامجعول؛ «٢» فإنّه لا فرق بين هذه المفهومات و غيرها من المفهومات في كونها ليست إلّا حكايات و عنوانات لا أمور إلّا في أنّ أمثال هذه المفهومات عنوانات لا أمور باطلّة الذوات و غيرها عنوان لحقيقة موجودة.

و لا يخفى أنّ الحكماء لقولهم بتعدّد الوجود و الموجود ذهبوا إلى أنّ الجعل

(١). الأعراف / ١٥٦.

(٢). س: الاشئ و الاممكن و الامجعول.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٠٦

ييجاد أمر مباين عن ذات الجاعل هو الوجود الخاصّ أو الماهية.

و أمّا الصوفية فلقولهم بوحدتهما و عدم المباينة بين العلّة و المعلول فالجعل عندهم بنحو آخر يعبر عنه A ٨٣/ تارة بتجلى الحقّ و آخر بانبساط المطلق و أمثال ذلك، بل الخلاف بين الصوفية و غيرهم راجع في الحقيقة إلى كيفية الجعل؛ إذ الكلّ متفقون على أنّ الواجب واحد هو صرف الوجود و إنّما الخلاف في أنّ ما صدر عنه بالجعل بالترتيب اللائق هل هو أمور متحصّلة متحقّقة مباينة عن ذاته أو أمور اعتبارية هي شئونات و تطوّراته؟ فذهب الصوفية إلى الثانى و غيرهم إلى الأوّل؛ و لمّا كان تحقيق ذلك من أهمّ

المقاصد- إذ يبنى عليه أكثر المطالب- فلنشر إلى ما ذكره في بيان وحدة الوجود ثم تأتي بما هو الحقّ عندنا و قبل ذلك لا بدّ أن نشير إلى كيفية وجود الكلى الطبيعي. فنقول:

عدم وجود الطبيعي- أى الماهية من حيث هى بوصف الاشتراك- فى الخارج مجمع عليه و إنّما الخلاف فى وجوده فى ضمن الأشخاص بوجود مغاير لوجودها أو بوجودها؛ أى كون وجوده بمعنى وجودها و موجوديتهما بوجود واحد هو وجودها. و الحقّ الأخير، لاستحالة الوجود فى الخارج بدون التشخص؛ فإنّ تغاير الوجودان فمع تحقّق وجوده بتشخص الفرد ترتفع المغايرة و يلزم الخلف؛ و غيره يلزم التسلسل و وجود ما لا يتناهى فى الخارج؛ فالموجود فيه هو الشخص؛ أى الطبيعة بنحو وجودها اللازم لها فيه؛ لما مرّ من أنّ المشخص نحو الوجود و تلزمه عوارض معينة؛ فهى شىء واحد بالعموم له أنحاء من الوجود فيه و لا يتحقّق إلّا مع واحد منها؛ و إن شئت قلت: شىء واحد ذو درجات و تنزلات يحصل بفعليه كلّ منها شخص خارجي؛ و إن شئت قلت: شىء مطلق له قيودات يحصل بكلّ منها شخص فى الخارج.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٠٧

و لا نظمتنّ من هذه العبارات أنّ الطبيعة هى الأصل و أنحاء الوجودات عوارضه المتحقّقة بتحققها، بل الأمر بالعكس؛ فإنّ الوجودات الخاصّة هى الأصل فى التحقّق و الطبايع- أعنى الماهيات- متحقّقة بتحققها فى الخارج و مع قطع النظر عنها معدومة صرفة- كما عرفت مرارا- ثمّ العقل ينتزع عن كلّ شخص- أى وجود خاصّ ممكن- هذه الطبيعة؛ و هى فى الجميع متّحدة لكونها مأخوذة من المشترك فيه و إن لم يوجد هو وحده بدون التشخص فى الخارج؛ و لكونها مجرّدة مأخوذة عن كلّ واحد لا يأبى عن B ٨٣/ الصدق و الحمل على الجميع مع كونها متشخصّة فى الذهن؛ إذ نسبة المجرد إلى أشخاصه المادية متساوية.

و بذلك يظهر- كما سبق- أنّ ما يوجد و تتقوم به الماهية البسيطة أو المركّبة هو مبدأ الفصل الأخير- أعنى المشخص الذى هو نحو الوجود- و سائر ما يوجد منها و يتّحد بها من الفصول و الصور بمنزلة اللوازم الوجودية لهذا المبدأ و إن كان كلّ منها مقوماً لحقيقة اخرى بحسب وجودها. فحقائق الفصول ليست إلّا الوجودات الخاصّة التى هى أشخاص حقيقية. فالموجود من كلّ شىء فى الخارج هو نفس الوجود و العقل ينتزع عن نفس ذاته مفهومات كليّة عامّة أو خاصّة و من عارضه أيضاً كذلك؛ فيحكم عليها بمفهومات جنسية و فصلية و عرضية عامّة أو خاصّة؛ فما يحصل فى العقل من نفس ذاته يسمّى بالذاتيات و ما يحصل فيه من جهة اخرى يسمّى بالعرضيات. فالذاتيات متّحد معه و محمول عليه بالذات و العرضى بالعرض.

فالمراد من وجود الطبيعي «١» فى الخارج أنّ الماهية من حيث هى فى ضمن الشخص موجودة بمعنى أنّها موجودة بوجوده؛ أى موجودة معه بوجود واحد لا بوجود مغاير، بأن ينسب الوجود إليها كما ينسب إليه، كما نسب إلى الحكيم و لا

(١). س: الصبيعى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٠٨

عدم موجوديتها أصلاً، أى و لو بوجوده، كما زعمه المتكلم.

و الحاصل: أنّ الوجود الخاصّ هو الأصل فى التحقّق و المتشخص بذاته و ينتزع الماهية و الذاتيات من نفسه و العرضى من وجود متعلّق به. فالتحقّق فى الخارج من جميع الحقائق المترتبة من أعتم الأجناس إلى أخصّ الأنواع هو الفرد و ما هو إلّا الوجود الخاصّ المتشخص المشخص بنفس ذاته، و العقل ينتزع عنه الماهيات المندمجة فيه؛ فينتزع عن زيد مثلاً معنى الإنسانية المركّبة من جنسها الذى هو الحيوان و مبدأ فصلها الذى هو الناطق؛ أعنى نحو وجودها؛ و لا- يمكن تحقّقها إلّا بانضمام مبدأ الفصل الأخير؛ أعنى التشخص الذى هو نحو وجود الشخص. فحقيقة الإنسان بالحقيقة هو وجوده الخاصّ و إن لم يكن لهذا الوجود فى نفسه تحقّق، بل كان تحقّقه بوجود الشخص و بعد تحقّقه به ينتزع العقل منه الحيوانية. ثمّ حقيقة الحيوان أيضاً مركّبة A ٩٣/ من جنس و فصل هو نحو

وجودها و العقل ينتزع عنها الجسم مثلا و هكذا الحكم في الجسم و ما فوقه؛ و كل جنس و فصل أقرب إلى الشخص يكون أقرب إلى التحقق من الأبعد منه.

و يعلم ممّا ذكر أنّ المراد من اعتبارية الماهية و عدم تحققها في الخارج - كما اخترناه - هو عدم تحققها فيه مع قطع النظر عن الوجود لا- مطلقا؛ لأنها موجودة في ضمن الوجود الخاصّ و متحقّقة بتحقيقه و إن كانت في نفسها معدومة؛ إذ هي ليست إلّا الكلي الطبيعي كما أنّ الوجود الخاصّ ليس إلّا الشخص. فمعنى قولنا:

«الكلي الطبيعي متحد مع الشخص في الوجود و التحقق» هو بعينه معنى قولنا:

«الماهية متحدة مع الخاصّ فيهما».

و بالجملة: الماهية مع معدوميتها في ذاتها متحقّقة بتحقيق [الوجود] الخاصّ و موجودة بوجوده في الخارج؛ لأنها متعلّقة بالكنه و كلّ مرتسم بالكنه محفوظ الحقيقة في الخارج و الذهن و إنّما التبدّل فيه في نحو الوجود و كلّ متحفّظ الحقيقة اللمعات العرشية، النص، ص: ١٠٩

فيهما يكون متحقّقا فيهما؛ فتكون الماهية متحقّقة في الخارج و إن كان تحققها بتبعيه تحقق الوجود الخاصّ.

و بذلك يعلم أنّ كلّ وجود خاصّ إمكاني له جهران:

[١.] جهة ينتزع عنها العام

[٢.] و جهة تنتزع عنها الماهية

و الثانية حقيقتها ما يعقل و يرتسم في الذهن؛ فهي معقولة بالكنه و متحقّقة في الخارج بتحقيق الوجود الخاصّ.

و الأولى مجهولة بالكنه و ما ينتزع عنها - أعنى الوجود العام - ليس كنهها، بل وجه من وجوها.

و بذلك يظهر الفرق بين الماهية و العام مع اشتراكهما في الاعتبارية بالنظر إلى الذات؛ فإنّ الماهية موجودة بتبعيه الخاصّ في الخارج و العام لا وجود له أصلا فيه؛ إذ يازائه في الخارج ليس نفس حقيقته، بل منشأ لانتزاعه؛ فلا يصدق كون العام موجودا فيه بوجه.

ثمّ على ما ذكر - من كون الموجود من الحقائق الجنسية و النوعية هو الشخص و كون المقوم و المحصّل لكلّ ماهية هو وجودها الخاصّ و كون موجوديتها راجعة إلى وجود الفرد؛ أي كونها موجودة معه بوجود واحد من دون تحقق لها بنفسها - يظهر أنّ تحقق الكلي الطبيعي فرع أن يوجد الفاعل أفراده في الخارج حتّى ينتزع العقل منها الماهية و يحكم بوجودها في ضمنها.

ثمّ مع قطع النظر عن الامور الخارجة - أي اختلاف المادة في الاستعداد - من حقّ كلّ ماهية لوحدها و وحدة فاعلها أن لا تتكثّر B/ ٩٣/ و يكون لها نحو واحد من الوجود بتحقيقه في الخارج حتّى يكون نوعها منحصر في الفرد بأن يوجد الفاعل لوحده و وحدتها فردا تتحقّق هذه الماهية في ضمنه من دون إيجاد أفراد

اللمعات العرشية، النص، ص: ١١٠

متكثّرة؛ إذ ذات الفاعل من حيث هو مع قطع النظر عن الامور الخارجة لا يقتضى إفاضة التشخيصات المتكثّرة على ماهية واحدة؛ و الماهية لوحدها و عدم اختلاف فيها - بل معدوميتها قبل وجود أفرادها - لا تقتضى شيئا أصلا فضلا عن أن تقتضى إفاضة الفاعل التشخيصات المتكثّرة عليها و لا يجوز أن يتكثّر بنفسها أو بلازمها بدون انضمام التشخيصات إليها، لمعدوميتها قبل وجود أفرادها؛ فلا معنى لاقتضائها التكتّر أو غيره.

و أيضا: يلزم أن لا يوجد واحد شخصي منها؛ إذ التكتّر بدون ضمّ الشخص يوجب عدم تحقق الشخص.

فظهر أنّ الكلي الطبيعي - أي الماهية من حيث هي - لا- يمكن أن يتكثّر - أي تعدّد أفرادها بنفسها أو بلازمها - فلا بدّ في تكتّر كلّ معنى نوعي في الأشخاص من أمر خارج يقبل التكتّر و الانقسام إلى امور متساوية في الحقيقة بسبب حدوث حالات عرضية مختلفة مستندة إلى امور متكثّرة بذاتها حتّى إذا انقسم و تكثّرت أجزاء بحدوث تلك الحالات استحققت هذه الأجزاء لاختلافها لأن تفاض

عليها وجودات خاصية و تشخيصات مختلفة؛ و هذا الأمر هو المادة المنقسمة إلى أقسام متساوية هي مواد الأشخاص لأجل ما يحدث فيها من الاستعدادات المختلفة المستندة إلى الحركات الفلكية و الأوضاع السماوية التي هي متكررة بذاتها. و توضيح ذلك: أن لكل جسم فلكي أو عنصرى مادة إلا أن مادة كل جسم فلكي لا يقبل إلا صورة خاصة واحدة هي المفاضة عليها في بدو الفطرة و لا- يمكن أن ينفك عنها؛ فلا يختلف استعدادها و لا يمكن أن يحدث فيها استعداد آخر غير ما كان لها أولاً من الاستعداد الفطري و لا- يقبل التأثر من جسم آخر؛ و لهذا لا- يكون في الفلكيات كون و فساد و أمياً مادة الجسم العنصرى ففيها استعدادات متجددة غير متناهية أو دعها الله فيه بعلو قدرته /A ٠٤/ لتكون أنواع المركبات.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١١١

فقيل: لكل استعداد صورة خاصة و لذا صار عالم العناصر عالم الفساد و الأكوان و محلّ التغيير و الحدثان؛ و كل ما فيه من التغيير مستند إلى حركات الأفلاك و أشعة الكواكب؛ و لدوام حركاتها و اختلاف أوضاعها بالقياس إلى العنصریات و كون تأثيرها فيها لأجل أوضاعها اختلف تأثيرها فيها بحسب المكان و الزمان؛ و لما لم تكن مادة شىء من الأفلاك مستعدة لتغيير «١» ما لها من الصورة لم تكن في الفلكيات مادة مشتركة بين الصور المتعددة بخلاف مادة العناصر؛ فإن مادة كل عنصر قابلة لصور متجددة غير متناهية و لصور سائر العناصر. فمادة العناصر مشتركة بين جميع الصور العنصرية و لذلك قال الحكماء:

«مادة العناصر واحدة و مادة الأفلاك متكررة بحسب تكرار صورها.»

و على هذا، فكل معنى نوعى له مادة خارجية لا بد أن تكون مادته الأولى واحدة، بل المادة الأولى لجميع الأنواع و الصور واحدة سواء كانت جزء الجسم - كما ذهب إليه المشاءون - أو نفس الجسمية البسيطة - كما اختاره الإشراقيون - فالمادة الأولى لجميع العنصریات الواقعة تحت فلك القمر واحدة. فأفاض عليها أولاً عاشر العقول الفعالة بإعانة أفلاك أربعة أو أقل الصور النوعية البسيطة الأربعة؛ و تخصيص كل منها بجزئه الخاص لاختلاف أجزاء المادة المتحدة في الاستعداد بحسب قربها و بعدها من الفلك و حركته؛ فكأنها انقسمت أولاً- في مرتبة ذاتها المتقدمة على الصور النوعية إلى أقسام أربعة لأجل اختلاف نسبتها إلى الفلك و حركته. ثم أفيضت عليها الصور الأربعة على الترتيب الواقع لأجل المناسبة؛ و هذا هو السرّ في تكثر الجسمية المطلقة أولاً و قبولها الصور النوعية المختلفة مع وحدتها و تشابه أجزائها.

ثم هذه العناصر الأربعة تصير مادة لأفراد الأنواع المركبة من المواليد الثلاثة؛

(١). س: تغيير.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١١٢

إذ لا معنى لحدوث النوع بوصف النوعية و الكلية لما مرّ. فكل جزء من بسائط العناصر حصل له استعداد يناسب وجودا شخصيا من نوع خاص يفاض عليه ما يناسبه من التشخيص و يحصل هذا الشخص من هذا النوع و ما حصل له استعداد آخر يناسب تشخيصا آخر /B ١٤/ من هذا النوع يفاض عليه هذا التشخيص و يحصل شخص آخر من هذا النوع؛ و هكذا الحكم في جميع أفراد هذا النوع و أفراد كل نوع آخر يحصل من العناصر البسيطة بلا واسطة. فمناً تكثر النوع في الأشخاص اختلاف الاستعدادات و الاستحالات الواقعة في مادية الموجبة لاختلاف ما يفاض عليها من الوجودات الشخصية؛ و اختلاف الاستعداد لأجل أسباب سماوية و أوضاع فلكية؛ و لذلك لا يوجد شخصان متماثلان من كل جهة؛ إذ ذلك فرع اتحادهما في السبب - أعنى الوضع الفلكي - و علو القدرة اقتضى عدم تماثل وضعين من الفلك من جميع الجهات، كما برهن عليه في محله.

فالأفراد التي تفاض عليها الصور الشخصية كلها في التشخيص مختلفه و بعضها يشترك في نوع الصورة بمعنى أن العقل ينتزع عن الجميع معنى واحدا نوعيا. فهذه الأفراد هي الأشخاص المندرجة تحت نوع واحد و غيرها من الأفراد التي لا ينتزع عنها هذا المعنى

المشترك لا يكون من أشخاص هذا النوع، بل من أشخاص أنواع آخر؛ و كلّ عدّة منها يشترك فى معنى نوعى يكون مندرجّة تحت نوع واحد.

ثمّ قد تصير هذه الأشخاص الحاصلة من بسائط العناصر أوّلا مادّة لأفراد أنواع اخر من المركّبات الجمادية و النباتية و الحيوانية؛ و هذه الأفراد أيضا مادّة لأفراد نوع آخر و هكذا إلى أن ينتهى إلى أفراد لا تصير مادّة لشيء؛ فإنّك ترى أنّ بعض أجزاء العناصر بسبب ما يحصل فيها من الاستحالات الصادرة من الأوضاع الفلكية يصير مادّة لحدوث البرّ مثلا و هو بسبب ما يحصل فيه من الاستعداد

اللمعات العرشية، النص، ص: ١١٣

المستند إلى أسباب سماوية و أرضية تصير مادّة لمنى إنسان أو حيوان و هو مادّة لبدن إنسان أو فرس و هكذا إلى ما يرجع بالانحلال إلى البسائط؛ و فى جميع المراتب تكون المادّة مادّة لتشخص من النوع بسبب حصول استعداد خاصّ يوجب هذا الوجود الشخصى.

و إذ عرفت ذلك فاعلم أنّه قد ورد عن مشايخ الصوفية فى بيان وحدة الوجود مقالات مخالفة لظاهرها القواعد العقلية و النقلية كقولهم: «إنّ الوجود واحد سار فى هياكل الماهيات سريانا مجهول الكنه» و قولهم: «إنّ الواجب هو الوجود المطلق» و «إنّه أظهر

الأشياء و هو عينها» و «إنّ حقيقة A/١٤ الوجود شيء واحد و هو عينه تعالى و قد تلبّست بملابس الأكوان و تعينت بماهيات الأعيان و تجلّت فى المظاهر و المجالى و تكثرت بالظهور فى السوافل و العوالى و كلّها من شئوناته الطارئة و اعتباراته العارضة و تطوّراته

اللاحقة» و قد صرّحوا بأنّ درك ذلك إنّما هو بالكشف و العيان و لا يمكن بالنظر و البرهان؛ و ذكروا لإيضاح ذلك أمثلة كالموج و البحر، و النور و الشمس، و الشجر و النواة، و النور و الظلال، و الواحد و الأعداد، و الحروف و المداد، و الشمعة و المرايا، و غير ذلك

مما يشابهها؛ و لا ريب فى أنّ من أخذ بظاهر قولهم ربّما وقع فى ورطة التمثيل و التشبيه؛ إذ من شاهد الوجود كلّ واحد ساريا فى الكلّ و ما عرف كيفية وحدته و معيته فربّما شبّهه بممكن و ظنّ أنّه متصوّر بصور الأشياء، بل ربّما قال: «إنّه هي» نعوذ بالله من ذلك.

و ربّما غرق فى غمرة الحلول و الاتّحاد؛ إذ من شاهد الوجود الحقّ ظاهرا فى مظهره و مراياه و لم يعرف كيفية ظهوره و لم يفرق بين الظاهر و المظهر ربّما حكم بحلولة فيها أو اتّحاده معها؛ و هو مذهب النصارى، بل أشنع منه بكثير؛ لأنّهم قالوا:

إنّ الحقّ حلّ فى عيسى عليه السّلام أو اتّحد معه؛ و ذلك يوجب القول بحلولة فى جميع عبادته أو اتّحاده مع كلّ ما سواه من الموجودات الشريفة و الخسيصة. فاللازم من

اللمعات العرشية، النص، ص: ١١٤

مذهب النصارى ثبوت إلهين أو ثلاثة؛ و من ذلك ثبوت آلهة غير متناهية.

و ربّما وقع فى مهلكة الاتّحاد الذى هو فى الأصل بمعنى الميل عن الحقّ إلى الباطل؛ و المراد به هنا الميل عن الظاهر الحقّ إلى الباطن الباطل، إذ من رأى الوجود واحدا ظاهرا فى الكلّ و لم يفرق بين الظاهر و المظهر ربّما مال عن ظاهر الشريعة الحقّة إلى ما زعمه باطنا

لها مع كونه باطلا؛ فيتترك الظاهر الحقّ و يأخذ بالباطل الذى زعمه باطنا، كما جرى عليه الإسماعيلية الموسومة بالملاحدة.

و ربّما وقع فى مفسدة الإباحة لأنّ من ذكر ربّما رأى كلّ شيء حسنا و يكون الكلّ عنده جائزا مباحا؛ فيستوى عنده السعيد و الشقى و الفاجر و التقى و لا يفرق بين الحلال و الحرام و يخرج عن التعيّد بالأحكام B/١٤ فلا يبالي بالفسق و الفجور و يرتكب أنواع

الفواحش و الشرور.

و ربّما ضلّ فى مقام الجمع و الفرق؛ أعنى شهود الحقّ بلا مشاهدة الخلق و عكسه؛ إذ صاحب الجمع يلزمه إسناد جميع الآثار- خيرا و شرّا- إلى الحقّ وحده و يعطل الخلق رأسا؛ و هو مذهب الجبرية؛ و صاحب الفرق يلزمه إسناد جميع الأفعال إلى الخلق و تعطيل

الحقّ مطلقا؛ و هو مذهب المفوضة. ثمّ الآخذ بظاهر كلامهم ربّما اعتقد عدم تحقّق اللواجب بدون المظاهر و المجالى؛ فلا يرى له تحقّقا خارجا عن جميع الأشياء؛ و ذلك كفر صريح أنكره الشرائع و الأديان، بل أهل الوحدة و العرفان؛ و لذا قال بعض العارفين

المصرّين على إثبات الوحدة: إنّ بعض الجهلة من المتصوّفة المتقلّدة الذين لم يحصلوا طريق العرفاء و توهموا لضعف عقولهم أن لا

تحقق بالفعل للذات الأحديّة المنعوتة بألسنة العرفاء بمقام الأحديّة و غيب الهويّة و غيب الغيوب مجرّدة عن المظاهر و المجالى، بل المتحقّق هو عالم الصورة و قواها الروحانية و الله هو الظاهر المجموع و هو حقيقة الإنسان الكبير؛ و ذلك القول كفر فضيح و زندقه صرفه لا يتفوّه به من له أدنى مرتبة من

اللمعات العرشية، النص، ص: ١١٥

العلم؛ و نسبته إلى أكابر الصوفية افتراء محض يتحاشى عنه أسرارهم و ضمائرهم.

ثم ما ذكره من الوجود المطلق و تجلّيه في مجالى الماهيات و تطوره و سريانه و تنزله غير متحصّل المعنى بحسب الظاهر.

و قد ذكر المتأخرون في توجيه كلامهم وجوها كلّها باطلة:

الأول: ما أشرنا إليه سابقا و حاصله أنّ مرادهم أنّ الوجود حقيقة واحدة مطلقه عن التعيين بالماهيات و عدمه و هو حقيقة الوجود العامّ البديهي؛ أى معروضه حقيقة و هو الواجب تعالى و التعيين «١» خارج عنها عارض لها، كما في الكلّي الطبيعي؛ و معروض كلّ عين يحصل فرد منها و أفرادها ليست إلّا تلك الحقيقة المتعدّدة بتعدّد القيودات و التعينات. فمن حيث منشئتها لانتزاع ماهية يكون فردا لنفسها؛ فأفرادها في الحقيقة هي الممكنات و هي مشتركة بينها ذاتية لها و التشكيك فيها لا تدلّ على عرضيتها لها، لعدم القطع باستحالة الاختلاف في الذاتيات على أنّ الاختلاف في تلك الحقيقة يرجع إلى اختلاف/٢٤ A ظهوراتها في المظاهر لا في ذاتها الظاهرة؛ و العقل كما لا يأبى عن وجود موجود لا في خارج العالم و لا في داخله لا يأبى أيضا عن «٢» وجود حقيقة مطلقه محيطه لا يحصرها التقيد و لا يفيدها التعيين كالكلّي الطبيعي.

على أنّ ما ذكره لا يدلّ إلّا على إثبات ذات مطلقه محيطه بالمراتب العقلية و العينية منبسطة على الموجودات الخارجية و الذهنية فاقدة في ذاتها لتعنين يمنع من ظهورها مع تعنين آخر من التعينات الإلهية و الخلقية؛ فلا- مانع من أن يثبت لها تعنين «٣» يجمع ساير التعينات و لا ينافي شيئا منها و يكون عين ذاتها غير زائد عليها لا خارجا و لا ذهنيا بحيث إذا تصوّرها العقل بهذا التعنين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلّي بين جزئياته لا عن تحوّل و ظهوره في الصور الكثيرة و

(١). س: اليقين.

(٢). س: من.

(٣). س: يعين.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١١٦

المظاهر الغير المتناهية علما و عينا و شهادة و غيبا بحسب النسب المختلفه و الاعتبار المتغايرة.

و حاصله: أنّ حقيقة الوجود الذى هو الواجب تعالى كالكلّي الطبيعي في الوحدة و التحصّل بمعنى أنّه في نفسه مطلق منهم ليس له فعلية و تحصّل بنفسه و ليس التعيين عين «١» ذاته، بل عارض له.

و بتقرير آخر: الواجب طبيعة الوجود من حيث هي هي [من] غير اشتراط قيد عدمى أو وجودى زائد على ذاتها و كما أنّ حقيقة الإنسان و طبيعته من حيث هي أمر وجدانى قائمه بذاتها و قد تكثر بالعوارض المشخصه و صارت أشخاصا كذلك حقيقة الوجود شيء واحد قد تكثرت بملابس الأكوان و ماهيات الأعيان و اعتبارات عارضه؛ و هذا في غاية الفساد. إذ عرفت أنّ وجود الطبيعي إنّما هو بتبعيه الفرد الذى هو الوجود الخاص، و هو المتحصّل و المتحقّق بالأصالة، و الطبيعي - أى الماهية - منتزع عنه؛ فهو غير مستقلّ بالموجودية، بل يحتاج إلى الانضمام بالتعينات و الشخصيات، و وجوده «٢» وجود تبعى ضعيف؛ فلو كان الحقيقة الواجبة مثله لزم أن يكون التحقّق بالأصالة للماهيات و تكون هذه الحقيقة منتزعه عنها متحقّقة بتحققها؛ إذ على هذا نسبتها إلى الماهيات التى بها تعينها كنسبة الطبيعي إلى الوجود الخاص الذى به تحقّق؛ و فساده ظاهر مع أنّه يلزم أن تكون وحدة الوجود كالوحدة النوعية/٢٤ B أو

الجنسية مع أنّ ظاهر كلامهم أنّها ضرب آخر من الوحدة.
و أيضا: نفى كون التعيين عين ذاته يوجب افتقاره في تحصيله إلى غيره و هو ما في الوجوب.
و أيضا: يلزم أن يكون تشخيص الوجودات الخاصة الممكنة، بل تشخيص

(١). س: غير.

(٢). س: + و.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١١٧

الوجود الحقّ الماهيات و عوارضها؛ و هذا باطل كما مرّ.

و إثبات «١» تعيين يكون عين ذاته و يجمع ساير التعيينات يوجب النقص و القصور؛ إذ مثل هذا التعيين تعيين ضعيف و إنّما يكون لضعف الوجود و نقصانه لا لتماميته و كماله؛ و لذا يمتنع أن تختلط الجواهر العقلية و المجردات النورية لتماميتها مع غيرها؛ فعلتها التي هو التامّ فوق التمام أولى بعدم الاختلاط و المجامعة.

فإن قيل: إمكان المجامعة مع ساير التعيينات إنّما هو لقوة الوجود و التعيين لا لضعفهما؛ و لذا نقل أن بعض الكمل لقوة نفوسهم و غاية تجرّدها يتمثل في آن واحد بأبدان كثيرة مثالية متشابهة و مشابهة للبدن العنصري؛ و قد نقل أن امير المؤمنين عليه السلام حضر في إفطاره في آن واحد في مجالس متعدّدة و قوله عليه السلام:
«من يمت يرني» «٢» شاهد صدق على ذلك.

قلنا: لا-ريب في أنّ التعيين الأقوى لا يمكن أن يقارنه الأضعف؛ إذ لو قارنه مقارنه فعل و تأثير لزم تأثر الواجب و احتياجه في بعض مراتب تحصيله إليه مع أنّه لا يتصور الحاجة إلى الأضعف مع وجود الأقوى؛ و إن قارنه مقارنه تأثر و انفعال كمقارنه المعلول للعلّة لم يكن الأضعف حقيقة تعيّن للواجب بل لمعلوله؛ و يتأتّى ذلك بوجه أوضح.
و ما نقل من تمثّل الكمل «٣» بأبدان متعدّدة في آن واحد ففيه أن تعلق النفس بها

(١). س: اثباط.

(٢). انظر: الأمالي (للشيخ الطوسي)، ص ٦٢٧؛ الأمالي (للشيخ المفيد)، ص ٧؛ أوائل المقالات، ص ٧٤، ١٨١؛ بحار الأنوار، ج ٦، صص ١٨١-١٨٠؛ ج ٣٩، ص ٢٤١، ٢٤٥؛ ج ٤٢، ص ١٧٩؛ ج ٦٥، ص ١٢١؛ ج ١٠٨، ص ٨٥؛ ج ١١٠، ص ١١٦؛ الجبل المتين، ص ٥٩؛ خاتمة المستدرک، ج ٢، ص ٢١٨، ٢٢١؛ الخرائج و الجرائح؛ ج ٢، ص ٨١٢؛ الغارات، ج ٢، ص ٧٢٠؛ الغدير، ج ١١، ص ٢٢٤؛ الفصول المهمة، ج ١، صص ٣١٥-٣١٤؛ مدينة المعاجز، ج ٣، ص ١١٩؛ المناقب (لابن شهر آشوب)، ج ٣، ص ٣٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ١٥٩ و ...

(٣). س: الكلم.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١١٨

و إن كانت في غاية كمالها و تجرّدها إنّما هو تعلق تدبير و تصرف لاستكمالها بهذه الأبدان؛ و تجلّى الحقّ في مجال الممكنات لا يمكن أن يكون كذلك.

و الحاصل: أنّ تلك الحقيقة المطلقة الغير المتعينة إن كانت مع قطع النظر عن التعيين الذي يلحقها بتبعية الماهيات متحصّلة موجودة لزم خلاف الفرض؛ لأنّ كلّ موجود متحصّل متعين قطعاً؛ إذ لا معنى لتحقّق الشيء و فعليته مع إبهامه و عدم تعيينه و إلا افتقرت في التحصيل و الموجودية و في تقيدها بالماهيات و تعيينها بالمشخصات إلى غيرها؛ إذ [ما] هو المبهوم المعدوم يمتنع أن A ٣٤ / يصير

سبب الوجود نفسه أو تقيده بغيره.

و الغرض: أن كلّ ما هو غيرها من الماهيات معلول له؛ فلا يمكن أن يكون تحصيلها و تعينها لأجله.

و أيضا: الماهية لا بشرط شيء تحمل على أفرادها؛ فلو كانت طبيعة الوجود لا بشرط هو الواجب و الممكنات أفرادها لزم حملها عليها و هو يوجب كون الممكنات المتغيرة و المحدثات الفانية واجبة قديمة؛ و هو باطل.

و أيضا: تلك الأفراد إن كانت واجبة لزم وجود آلهة غير متناهية؛ و قد كفرت النصارى بإثبات الثلاثة فما ظنك عن إثبات «١» واجبات غير متناهية؛ و إن كانت ممكنة لم تكن مستندة في وجوداتها الشخصية إلى حقيقة الوجود المشترك فيه، لعدم تحققها في ذاتها؛ إذ الفرض أن تحققها في ضمن هذه الأفراد؛ فإنما أن يستند إلى واجب آخر أو يستغنى الممكن عن المؤثر؛ و كلاهما باطل.

و أيضا: ما ترتب عليه الآثار الخارجية إنما هو الأفراد العينية و الوجودات الخارجية الشخصية؛ و طبيعة الوجود التي هو الواجب على هذا التقدير لو ترتب عليها أثر خارجي فإنما يكون في ضمن تلك الأفراد، لانهصار تحققها و

(١). س: اثبت.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١١٩

موجوديتها فيه؛ فيلزم أن يكون تحقق الحقّ الأوّل تعالى في ضمن أفراد الممكن و حصر صفاته في صفاتها. فلو لم يكن لها وجود و صفات لم يكن له أيضا وجود و صفات؛ و كلّ ما لم يكن معلوما و مقدورا لها لم يكن معلوما و مقدورا له تعالى؛ فيكون ذاته تعالى طبيعة مبهمّة تابعة لوجود الممكنات و صفاتها؛ تعالى ربنا عن ذلك مع أن الواجب لو كان طبيعة مطلقة غير متعينة في نفسها و كان تعينها بالماهيات لزم أن لا يكون له تحقق بالفعل خارجا عن جميع الأشياء و ثبوت في الواقع مع قطع النظر عن المظاهر و المجالى و المرايا؛ و قد عرفت أنه كفر صريح تدفعه ضرورة الدين و أنكره جميع العرفاء و الموحدين.

ثم لا ريب في أن ما في الخارج من الموجودات المجردة و المادية و الأشخاص الجوهرية و العرضية أمور متحققة متحصلة ترتب عليها آثار خارجية؛ و ما هي على هذا التقدير إلا الوجود المطلق المبهم المتقيد بالماهيات؛ و الماهيات عندهم أمور اعتبارية؛ و الوجود المطلق لعدم تعينه في نفسه ليس له تحقق بالفعل/ ٣٤ B في ذاته فكيف يحصل منهما و هما اعتباريان أمر متحقق متحصّل؟! و بالجملة: وجوه الفساد في هذا التوجيه ممّا لا يحصى كثرة.

[الثاني]: أن المراد بالوجود المطلق هو صرف الوجود المتعين بذاته بشرط أن لا يدخل فيه شيء من تعينات الماهية و إن قارنه تعينات غير متناهية؛ إذ لم يعتبر فيه عدم الاقتران، بل عدم الدخول.

و بتقرير آخر: المراد به الوجود بشرط لا شيء؛ أي باعتبار عدم الاقتران بمعنى أن يلاحظ بحيث كان ما يقارنه زائدا عليه منضمّا إليه؛ فإذا اعتبر المجموع كان الوجود جزءا مقدّما عليه في الوجودين؛ فيمتنع حمله على المجموع- أي الفرد- لانتفاء شرط الحمل و هو الاتّحاد في الوجود.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٢٠

فالفرق بين هذا الوجه و سابقه أن الوجود في الأوّل اخذ بمنزلة الجنس للممكنات- أي لا بشرط- و لذا كان محمولا عليها و هنا اخذ جزءا و مادّة عقلية لها و لذا لا يحمل عليها؛ و على هذا لا بدّ أن يحمل قولهم: «إنه عين الأشياء» على التجوّز.

و فيه: أن الوجود الذي هو حقيقة الواجب لو كان جزءا و مادّة للممكنات لزم تركب حقائقها من الواجب و غيره؛ و فساده ظاهر و أيّ عاقل يقول: إن الوجود الذي هو جزء الحمار مثلا- واجب عالم قادر قديم أزلي إلى غير ذلك من صفات الواجب؟! تعالى الله عمّا يقوله الظالمون علوا كبيرا.

[الثالث]: أن المراد بالمطلق هو محض الوجود المتعين بنفسه إلا أن له وحدة مبهمّة في حد ذاته؛ فيلحقه كثرة الشئون و تعدد الصور و

الفنون، وهذا اللوح لا ينافي الوحدة المبهمة و إنما ينافي المعينة؛ و شاكلته في ذلك شاكله الهيولى بالنسبة إلى الصور و لذا قال بعضهم: «إن الواجب تعالى هيولى الهيولى و كما أن الهيولى مع تعيينها لها وحدة لا تزول بطريان الكثرة و توارد الاتصال و الانفصال؛ و ما يلحقها من الوحدة و الكثرة ليس من قبل ذاتها، بل من قبل الصور الحائلة فيها؛ و من حيث الذات ليست متصلة و لا منفصلة و لا واحدة و لا كثيرة، بل إنما تتصف بجميع ذلك بالعرض؛ فكذلك الوجود المطلق.»

وفيه: أن الواجب على هذا يكون مادة/ ٤٤ A خارجية للممكنات، فيخرج عن وجوب الوجود و يكون أضعف وجودا و آخر مرتبة من الممكن؛ إذ الهيولى - كما حقق في محلّه - مفتقرة في الوجود إلى الصورة؛ فهي في ذاتها قوة محضة و قابلية صرفة شأنها الإبهام و الانفعال و إنما يحصل لها التعيين و الفعلية لأجل الصورة، و الواجب منزّه عن جميع ذلك.

[الرابع:] أن المراد بالمطلق صرف الوجود الواحد المتعين في ذاته من جميع

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٢١

الجهات إنما أنه مع ذلك يتصور لكل صورة و يتشكل بكل شكل و يتطور بكل طور و يظهر في كل مظهر «١» و يتشأن بكل شأن و يتجلى في كل مجلى و يتراءى في كل مرئى؛ فهو حقيقة واحدة متفاوتة في المظاهر التي هي الماهيات شدة و ضعفا و كامالا و نقصا؛ و لكون الوجودات متفاوتة قائمة بالماهيات متعينة بتعيناتها لم يلزم أن يكون اختلافها في نفس حقيقة الوجود ليلزم التشكيك في الذاتى، بل في تعييناتها التابعة للماهيات المختلفة، بل الاختلاف في الحقيقة راجع إلى الاختلاف في ظهور آثار الوجود قلة و كثرة و ضعفا و شدة. فمع قطع النظر من الماهيات لا- اختلاف في حقيقة الوجود من حيث هي أصلا؛ و على هذا يكون الفرق بين هذا المذهب و مذهب الحكماء أن الحكماء يخصون الواجبة بحقيقة الوجود بشرط أن لا يتعين بشيء من الماهيات؛ و على هذا المذهب يكون الواجب تلك الحقيقة لا بشرط أن يتعين بشيء منها؛ فيكون كل حقيقة وجودية واجبة إذا اعتبرت من حيث هي مقطوعة النظر عن التعيين بالماهيات و ممكنة باعتبار أخذها بشرط التعيين، بل الماهيات في الحقيقة هي التعينات و الواجب هو الحقيقة المطلقة؛ فلا يلزم تعدد و تكثر في الواجب و لا- كون شيء من الممكنات فردا له و لا كون الواجب غير متعين في نفسه كالكلى الطبيعى أو متعينا بتعين لا- ينافي سائر التعينات؛ لأنه حينئذ متعين بنفس ذاته و تعيينه ينافي سائر التعينات إلا أنه/ ٤٤ B مع هذا التعيين يقارنه تعيينات الماهيات مقارنة تأثر و انفعال كمقارنه المعلول للعلل لا مقارنة فعل و تأثير كمقارنة العوارض المشخصة للماهيات؛ فلا يقارنه شيء من تعييناتها على وجه الافتقار و توقف ضرب من تحصّله عليه، بل يقارنه كما يقارن «٢» المعلول لعلته.

و المحصل: أن حقيقة الوجود مع تعيينها في نفسها و تحققها في ذاتها قد تعددت

(١). س: مظهره.

(٢). س: نقارن.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٢٢

بتعينات الماهيات و تصوّرت بكل صورة، كما أن الصورة الشخصية الخارجية مع وحدتها و تشخصها تترأى في مرايا شتى و تتمثل في أذهان لا تعدد و لا تحصى.

ألا ترى أن الشمعة ترى في مرايا متعددة و لا تخرج بذلك عن وحدتها و تعيينها في ذاتها؟! و قد نقل عن بعض مشايخهم أنه ظهر في آن واحد في أمكنة متعددة؛ و كما أن الواحد مع وحدته يسرى في الأعداد و يظهر بصورها و ليس شيئا منها، بل هو هو و الأعداد شئونه و تطوراته؛ و كما أن المداد مداد في نفسه و متعين في حد ذاته و مع ذلك يتصور بصور الحروف و الكلمات و هي نفسه باعتبار و غيرها باعتبار آخر و البحر بحر في ذاته واحد باعتبار نفسه و يتصور بصور الأمواج و الأنهار و هي شئون عارضة لها و لا تتلم وحدته بكثرتها.

البحر بحر على ما كان من قدم إنّ الحوادث أمواج و أنهار

لا تحجبك أشكال تشاهدها عمّن تشكل فيها؛ فهي أستاذ و كما أنّ النواة تتصوّر بصورة الشجرة و النواة نواة و الشجرة شجرة إلّا أنّ إحداهما أصل و الآخر فرعها و كما أنّ الشمس واحدة في ذاتها و لا تعدّد فيها بحسب نفسها و مع ذلك تتكثّر «١» بحسب إشراقاتها على الأشياء.

و يرد على هذا الوجه أنّ الواجب إذا كان متحقّقاً بذاته و متعيّنًا بنفسه و مع ذلك لحقته تعيّنات الماهية فلا يخلو إمّا أن يرفع هذا التعيّن تعيّن الذاتى و يتعيّن بهذا التعيّن فقط، ففساده ظاهر؛ إذ حينئذ يكون مقارنُهُ هذا التعيّن للواجب على وجه التأثير و توقّف تحضّله عليه و هو مع ظهور فسادِه يخالف ما صرّح به الموحّد من أنّ مقارنُهُ هذا التعيّن على وجه التأثير و الانفعال أو لا يرفعه، بل /A ٥٤/ يجامعه و حينئذ إمّا أن يكون معروض ثانى التعيّن ذاته المعيّنة الشخصية بأن تكون الماهيات متّحدة معه في الوجود لازمة له منتزعة عنه كما تكون لازمة للوجودات

(١). س: + إشراقاتها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٢٣

الخاصة منتزعة عنها متّحدة معها في التحقّق عند الحكيم أولاً.

و الأوّل باطل؛ إذ انتزاع الماهية عن الوجود فرع أن يكون له حيثية سوى حيثية صرافة الوجود المنتزعة عنها الوجود العامّ؛ فإنّ انتزاع الماهية عن الخاصّ الإمكانى عند الحكيم إنّما هو لكونه ذا حيثية عدمية لأجل قصوره؛ فتنتزع عنه الماهية لأجلها و الوجود العامّ ينتزع عن ذاته الوجودية؛ فصرف الوجود المتقدّس عن جميع الحيثيات لا- يعقل انتزاع ماهية عنه؛ على أنّه تعالى لوحدته الصيرفة و تعيّن الشخصى- كما هو الفرض- لا يعقل أن ينتزع عنه جميع الماهيات المختلفة.

و على الثانى: إمّا أن يكون معروض التعيّن الثانى هو الوجودات الخاصة بأن تكون الماهيات منتزعة عنها و تكون تلك الوجودات مباينة عنه تعالى إلّا أنّها لكونها معلولة له تعالى يصحّ بضرب من المجاز أن يقال: إنّ تعالى يتعيّن بها؛ إذ المعلول نوع تعيّن لعلته؛ فهذا مذهب الحكيم و الأمر فى هذا الإطلاق المجازى هين أو يكون معروضه «١» الوجود المنبسط بأن يكون الصادر الأوّل عنه تعالى هو هذا الوجود و هو لإطلاقه و انبساطه يتقيّد بقيود الماهيات؛ و قد تقدّم تصريحهم بأنّ للوجود مراتب ثلاث إحداهما هو المنبسط و هو غير الوجود العامّ و ليس كالكلى الطبيعى، بل شموله للأشياء و تقيده بقيود الماهيات على وجه لا يعرفه إلّا الراسخون؛ و بعضهم صرّح بأنّ نسبته إلى الوجود الواجبى كنسبة الضوء المحسوس المنبسط إلى الشمس؛ و فى كلام بعضهم أنّه الوجود الواجبى بعد تنزله عن المرتبة الواجبة كما أنّ الممكن هذا المنبسط بعد تقيده بالماهيات؛ و صرّحوا بأنّه واسطة صدور الكثرة عن الوحدة؛ و غير خفى أنّ ما أثبتوه من المراتب الثلاث للوجود- أعنى المرتبة الواجبة و الوجود المنبسط و المقيد الذى هو الممكن:-

[١]. إمّا يجعل التغير /B ٥٤/ بينها اعتبارياً عقلياً حتّى لا يكون فى الواقع إلّا

(١). س: معروضه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٢٤

المنبسط المقيد بالماهيات إلّا أنّه إذا اعتبر مع قطع النظر عن إطلاقه و انبساطه يكون هو المرتبة الواجبية من دون أن يكون لها تحقّق على حدة وراء تحقّق المنبسط بأن تتوهم أنّ الوجود كان شيئاً مندمجاً؛ فصار منبسطاً؛ ففساده ظاهر؛ إذ الواجب حينئذ لا يكون إلّا هذا المنبسط؛ و اعتبار مرتبة اخرى له هو المرتبة الواجبية إنّما هو فى لحاظ العقل من دون أن يكون له تحقّق واقعى خارجاً عنه و ثبوت نفس أمرى مع قطع النظر عنه؛ فلا- يحصل وجود حقّ يكون المنبسط فعله مع أنّهم صرّحوا بأنّ الوجود الحقّ هو الحقّ و المنبسط فعله؛

و إذا كان المنبسط هو الواجب يقول: إنه إن كان أمرا مطلقا مبهما فيكون كالكلّي الطبيعي و قد عرفت فسادة؛ و إن كان متعينا بنفسه متشخصا بذاته و مع ذلك تعين بتعينات الماهيات؛ فيرد عليه أيضا ما مرّ.

[٢]. أو يجعل التغيرات بينها واقعا و يجعل المنبسط وجودا ظلّيا بمعنى أنه بالنسبة «١» إلى الوجود الواجبي كالضوء المنبث على الأجرام العلوية و السفلية بالنسبة «٢» إلى الشمس؛ و هذا الظلّي مرآت الماهيات بمعنى أنه يحاكيها، كما أن الضوء الصادر من الشمس يحاكي الأجسام المختلفة إلّا أن للأجسام تحقّقا مع قطع النظر عن الضوء و الماهيات لا تحقّق لها بدون المنبسط، بل هي منتزعة عنه؛ فهو الواسطة في تكثّر الفيض.

و على هذا و إن كان للواجب تحقّق خارجا عن المنبسط و الممكنات إلّا أن ما ذكره من انبساطه و إطلاقه و تقيده بالماهيات ليس لنا سبيل إلى دركه بحيث يطابق القواعد العقلية؛ و غاية ما يفهم منه أن يكون المراد أنه أمر واحد ذاتي مشترك بين الماهيات بأسرها حتّى يكون الفرق بين مذهب الحكيم و مذهب الصوفي بعد اتفاهما على أن الأصل في التحقّق و المجعوليّة هو الوجود أن الحكيم يقول: إن الأصل في التحقّق و الصدور على الترتيب اللائق هي الوجودات

(١). س: با النسبة.

(٢). س: با النسبة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٢٥

الخاصية المتباينة المتخالفة بأنفسها و الماهيات تنتزع عنها و هي غير مشتركة/٦٤ A في أمر ذاتي و إنّما تشترك في أمر عرضي هو الوجود العام؛ و الصوفي يقول: إن ما يعبر عنه الحكيم بالوجودات الخاصة إنّما هي وجود واحد يحاكي جميع الماهيات ذاتي مشترك بين جميعها. فالعقل الأول مثلا عند الحكيم وجود خاصّ مباين عن ساير الوجودات الخاصة و تنتزع عنه الماهية الخاصة و عند الصوفي مرتبة من الوجود المنبسط تنتزع عنها الماهية الخاصة.

و يرد عليه أن الوجودات الخاصة إذا كانت متباينة متخالفة بأنفسها، فانتزاع ماهية خاصة عن كلّ منها ممّا لا فساد فيه؛ و أمّا إذا كانت أمرا واحدا متحقّقا بنفسه تابعا للواجب تعالى تبعية الظلّ لذي الظلّ و الشبح لذي الشبح و لم يكن تحقّقه بتبعية تحقّق الأشخاص، فانتزاع الماهيات المتخالفة الغير المتناهية منه غير معقول؛ إذ الواحد لا يناسب الامور المتخالفة و انبساطه ليس بمعنى كونه ذا أجزاء مختلفة حتّى تنتزع عن كلّ منها ماهية خاصة تناسبه و ليس أمرا واحدا كليّا يتحقّق في الخارج بتحقّق الفرد كالكلّي الطبيعي حتّى يصحّ وجوده بتبعية الأفراد؛ إذ الفرض أنه متحقّق مع قطع النظر عنها و لو كان وجوده وجودا ظلّيا.

هذا ما يقتضيه النظر إلّا أنهم أيضا ذكروا أن النظر لا يستقلّ بدرك كيفية وحدته و انبساطه و شموله للماهيات، بل يتوقّف ذلك على ضرب من التصفية و التصقيل؛ و قد ذكروا أنه رفيع الدرجات ذو المعارج و هو ما به الاشتراك المتحقّق في الممكنات؛ و قد صرّحوا بأن ملاك تحقّقها أمر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط و هو فعل الله لا ذاته.

و حاصل كلامهم: أن للأشياء في الموجودية ثلاث مراتب:

الأولى: مطلق الوجود الصّرف بلا تعلق بغيره و لا تقيّد؛ و هو الذات الأحديّة و الغيب المطلق و لا اسم له.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٢٦

الثانية: المقرون المقيّد بالماهية، كالعقول و النفوس و الطبائع و الأجسام و عوارضها.

الثالثة: المنبسط المطلق الذي ليس شموله على سبيل الكلية و ليست وحدته عددية؛ لأنه مع كلّ شيء بحسبه؛ فلا ينحصر في حدّ؛ إذ مع القديم قديم و مع الحادث حادث و مع المجرد مجرد و مع المجسّم مجسّم و مع الجوهر جوهر و مع العرض عرض؛ و البيان عن كيفية شموله و إحاطته قاصر إلّا بضرب من التمثيل؛ و بهذا يمتاز عن الوجود/٦٤ B المتقدّس الواجبي الذي لا يدخل تحت التمثيل و

نسبته إلى الموجودات نسبة البحر إلى الأمواج والهواء إلى الأجسام و جنس الأجناس إلى الأنواع والأشخاص؛ و هو غير الوجود الإثباتي الانتزاعي الاعتباري الغير الموجود.

و الحقيقي بمراتبه الثلاث موجود؛ و الثالثة مادّة الممكن؛ و إذا أطلق الوجود المطلق على الحقّ فالمراد المعنى الأوّل لا- الأخير؛ و صرف الوجود هو الله و المطلق- أي الفيض الانبساطي دون العامّ الانتزاعي- فعله و المقيّد أثره و هو الممكنات كالعقل و النفس و الجسم و غيرها؛ فإنّ كلّاً منها محدود بمهيّة خاصّة و أوّل ما ينشأ من الذات الأحديّة و الوجود الحقّ الذي لا نعت له و لا اسم و لا رسم هو هذا المنبسط المسمّى بنفس الرحمن و الحقّ المخلوق به و حقيقة الحقائق و حضرة الأسماء و المشيئة؛ «خلق الله الأشياء بالمشيئة و المشيئة بنفسها.» (١) و هذا النشو و المنشئة- أي نشو المطلق من الواجب- ليس فاعليّة و مفعوليّة و لا عليّة و معلوليّة على الوجه المعتر في الوجودات المقيّدة، بل هو راجع إلى التعلّق و التابعيّة كتبعيّة الظلّ لذي الظلّ و الشبح لذي الشبح؛ فالوجود الحقّ منشأ لهذا

(١). انظر: اصول الكافي، ج ١، ص ١١٠؛ بحار الأنوار، ج ٥٤، ص ٥٦؛ التوحيد، ص ١٤٨؛ شرح اصول الكافي (للمولى محمّد صالح المازندراني)، ج ٣، ص ٢٧٠؛ ج ٤، ص ٢٦٣؛ الفصول المهمّة، ج ١، ص ١٩٥؛ نور البراهين، ج ١، ص ٣٧٤ و ... اللمعات العرشية، النص، ص: ١٢٧

الوجود الشامل باعتبار وحدته الذاتية الغير العدديّة و الجنسيّة و النوعيّة؛ و بواسطته يؤثّر في الأشياء بوجوداتها الخاصّة التي لا يزيد على الوجود المطلق المنبسط، كالحروف و الكلمات الإنسانيّة التي لا تزيد على النفس الخارج من جوفه المارّ على المخارج. و المناسبة بين الحقّ و الخلق إنّما هي بواسطة هذا المنبسط. فأوّل الموجودات المقيّدة العقل الأوّل المحلّل إلى الوجود و الماهيّة المخصوصة؛ و العقل يحكم بتقدّم الوجود بما هو وجود مطلق على الماهيّة بما هي محدودة؛ لأنّها ما لم يجب بالوجود لم يوجد. فأوّل ما ينشأ من الحقّ الوجود المطلق و يلزمه بحسب مراتبه ماهيّات مخصوصة و إمكان خاصّ؛ فالأحديّة الواجبة منشأ الوجود المطلق؛ و الواحدية الأسمائية إله العالم وجودا و ماهيّة. فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة و الكثرة بالكثرة و إلّا لم تكن بين المؤثّر و المتأثّر مناسبة؛ و ذلك ينافي التأثير و A٧٤/ الإيجاد.

هذا ما ذكره في بيان المنبسط و أحكامه و على ما صرّحوا به من كونه صادرا عن الواجب تعالى و فعلا له تعالى و إن لم يلزم كون الواجب طبيعة مطلقة و لا متعيّنة بتعيّنات الماهيات و ملزوما لها حتّى تكون لذاته حيثيات متغيرة إلّا أنّ ما ذكره من معنى وحدته و إطلاقه و تقيده بالماهيات ممّا يصعب دركه و مع ذلك إثبات مثله يتوقّف على دلالة و لا دلالة.

و ربّما يستدلّ عليه بتوقّف ارتباط الكثرة بالوحدة و صدورهما منها عليه؛ إذ الواحد من جميع الجهات لا يناسب الكثرة حتّى يمكن أن يصدر عنه؛ فلا بدّ أن يصدر منه أوّلا واحد له درجات و مراتب يناسب الكثرة حتّى يصدر من جهة وحدته عن الواحد الحقّ و يصير منشأ الكثرة من جهة تكثّره و ما هو إلّا هذا

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٢٨

المنبسط و يشابهه «١» بوجه الحركة السرمديّة الرابطة بين القديم و الحادث.

وفيه: أنّ هذا الارتباط يمكن حصوله بالعقل الأوّل كما ذكره الحكماء؛ و يمكن أن يقال: كون المنبسط أوّل الصوادر أدخل في علوّ القدرة من كون العقل الأوّل أوّلها؛ إذ على الأوّل يصدر عنه تعالى أوّلا موجود واحد يلزمه و ينتزع عنه جميع الماهيات؛ و كأنّ الكلّ صدر منه تعالى أوّلا مع حصول الارتباط و كون الصادر من الواحد واحدا؛ و على الثاني يتوقّف إتمام الفيض على وسائط كثيرة.

ثمّ على الثاني تنحصر معلولات الواجب تعالى في الموجودات «٢» الخاصّة المقيّدة- أعنى العقول و النفوس و الأجسام و عوارضها- و على الأوّل يثبت معها مثل هذا الموجود العظيم العالم القادر الذي يكون العقل الأوّل شأنًا من شئونه؛ إذ على القول به يكون كلّ موجود «٣» مقيّد عبارة عن ماهيّة خاصيّة منتزعة عن درجة من درجاته و مرتبة من مراتبه. فمع ثبوت الموجودات المقيّدة المعلولة

لواجب تعالى يثبت في جملة معلولاته هذا «٤» الموجود أيضا و على مذهب الحكيم لا يثبت ذلك؛ فتأمل.
 و قد ظهر ممّا ذكر أنّ القول بكون الواجب مع تعيينه بذاته متعيّنا بكلّ تعين و متشكّلا بكلّ شكل و متلبّسا بكلّ B ٧٤/ صورة غير صحيح؛ و ما ذكروه من الأمثلة لا يثبت؛ لأنّها وردت بطريق الرمز؛ و الأخذ بظاهرها يزيد في الإشكال و يبعد عن المطلوب؛ فإنّ سريان الواحد في الأعداد و حصولها منه ليس إلّا بملاحظة تكرره و انضمامه إلى مثله؛ و الله سبحانه منزّه عن التكرّر و عن أن تحصل من تكرّره الأشياء؛ و ظهور البحر بصور الأمواج ليس إلّا لتزايد في حجمه أو اختلاف في وضعه أو نحو ذلك؛ و ظهور النواة بصورة الشجرة و أغصانها و أوراقها ليس إلّا

(١). س: نشابهه.

(٢). س: تعالى بالموجودات.

(٣). س: موجوده.

(٤). س: هذ.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٢٩

بنفوذ الأجزاء المائية و الهوائية في جوهره و ازدياد حجمه بذلك مع تغيّر تشخّصه إلى أن تحصل الشجرة؛ و ظهور المداد بصور الحروف و الكلمات ليس إلّا بتغيّر وضعه و حصول هيئة خاصية له؛ و الله تعالى منزّه عن جميع ذلك و من اعتقد فيه شيئا من ذلك فهو زنديق كافر.

و ما ذكروه من ظهور شخص واحد في آن واحد في أمكنة متعدّدة إن كان بمعنى أنّ ذلك الشخص ببدنه العنصري يظهر كذلك فبطلانه ظاهر و إن كان بمعنى أنّ نفسه الناطقة لكمال تجرّدها و قوتها يمكن أن يتعلّق بأبدان متعدّدة مثالية متشابهة و مشابهة للبدن العنصري في الهيئات و الصفات كلّا أو بعضا فلا ننكره إلّا أنّ تعلّق النفس ببدن أو أبدان و إن كانت في غاية كمالها و تجرّدها إنّما هو تعلّق تدبير و تصرّف، لاستكمالها؛ و تجلّي الحقّ في مجالى الممكنات لا يمكن أن يكون كذلك؛ و كذا ظهور الصورة الشخصية الواحدة في مرايا متكرّرة و أذهان متعدّدة؛ و ظهور الشمس و إشراقها على مظاهر متفرّقة و روازن متبدّدة إن كان بمعناه الظاهر من كون تلك الصور المتعدّدة حاصله من ذلك الشخص بحسب تعدّد المظاهر و استعداداتها؛ و هو أصل لها و كلّ منها ظلّ لوجوده و صورة محاكية له بحيث يكون الحكم عليها و بها حكما عليه و به؛ و كذا تلك الإشراقات الحاصلة من الشمس أنحاء لوجودها و أظلال مضاهية لها ظهرت على كلّ مظهر بحسب استعداده و أشرقت عليه بقدر قابليته.

ففيه: أنّه يكون على هذا التقدير و جودات الممكنات أظلالا لوجوده تعالى A ٨٤/ و مضاهية و محاكية إياه حتى يكون تصوّر كلّ منها و لو بالوجه عنوانا لتصوّره تعالى مطابقا له؛ فيكون وجود الكلاب و الدّباب و البقّة مضاهيا لوجود الحيّ القديم و تصوّرها عنوانا لتصوّره، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٣٠

نعم إن كان بمعنى أنّ تلك الصور و الأضواء ليس لها تحقّق و تقرّر «١» في ذاتها، بل تحقّقها بتبعية الشخص و إشراق الشمس؛ و كذا تلك المظاهر ليس لها صور و ضوء في نفسها، بل ما يحصل فيها من الصور و الأضواء إنّما هو من قبل أصلها و ذى ظلّها بحسب نسبتها المختلفة و استعداداتها المتفاوتة؛ و كذلك الممكنات الموجودة لكونها قائمة بموجدها و أظلمة لوجوده و موجودة بإضافتها إلى مبدعها و مرشّحة عن فيضه و جوده و متقرّرة بالانتساب إلى جاعلها و متحقّقة بالارتباط بفاعلها؛ فليس لها في حدّ ذاتها ثبوت و تقرّر «٢» و حصول و تحقّق و إنّما ثبوتها من تلقاء مبدئها و بارئها.

فإن لاحظت بنظر البيان و البرهان ترى وجوده تعالى ظهر بالمظاهر؛ فإن أبصرت بعين الحقيقة و العيان ترى الأشياء ظهرت بوجوده

تعالى؛ فهو الذى ذهب إليه كبراء الصوفية و عظمائهم على ما فهمته و ينطبق عليه قول الحكماء أيضا؛ و القواعد العقلية لا ينافيه، بل يساعده بعد جعل المجعول بالذات و الممكن المرتبط بالعلّة هي الوجودات دون الماهيات على ما يشير إليه في التحقيق الذى يذكره. ثم هنا وجوه اخر ذكرها جماعة في تصحيح وحدة الوجود أوردناها في رسالتنا المسماة ب «قرّة العيون» (٣) و بيّنا فسادها، فلا حاجة إلى ذكرها هنا.

[في اتفاق آراء أكابر الصوفية و أساطين الحكمة في توحيد الحق]

كأنك بعد ما عرفت من فساد الوجوه المذكورة لا تشكّ في أنّ أكابر الصوفية و عظمائهم و أعلام العارفين و قدمائهم لا يدينون الله بأمثالها؛ لأنها أولوا

(١). س: تقرير.

(٢). س: تقرير.

(٣). انظر: قرّة العيون، صص ٢٣٥-٢١١.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٣١

المجاهدات العظيمة و ذوا النفوس القدسية السليمة؛ فلا تظنّ بمثلهم أن يعتقدوا عن آخرهم في باب التوحيد ما لا يليق بساحة قدسية و يحكم بديهة/٨٤ B العقل بفساده و قبحه؛ و كذا لا تشكّ في أنّ أساطين الحكمة و قدماء الفلسفة يبعد اتفاقهم على خلاف الحق في مسألة التوحيد؛ لأنهم أصحاب الأنظار الثاقبة و أرباب التأييدات الإلهية؛ فلا ينبغي لهم أن يخطئوا في أصل المعارف و أسها. فالحق أنّ عقيدة الكلّ في التوحيد واحدة و الخلاف إنّما نشأ من اختلاف المتأخرين في فهم كلامهم و الغفلة عن بعض مقاصدهم؛ و بيان ذلك يتوقف على تنبيهات:

[الأول]: لا- خلاف بين الكلّ في أنّ الواجب تعالى صرف الوجود و النور، و محض الإتيّة و الظهور، متعيّن بذاته من كلّ وجه، و لا كثرة فيه من جهة، مطلق من جميع القيود التي هي نقائص الإمكان و قصورات طوارق الحدّثان، محقّق الحقائق و الأعيان و مظهر ماهيات الأكوان، و محض الفعلية و الكمال، و أتمّ التأمّ و فوق التمام، و مجرد عن كلّ قيد حتّى عن الإطلاق و التجريد، و منزّه عمّا سواه حتّى عن التنزيه و التقديس.

و إطلاق الوجود المطلق على هذا المعنى لإطلاقه من قيود الماهيات شايع، كما يطلق الماء المطلق على الماء الذى لا يتقيد بشيء ينافى كونه محوضه الماء و صرافته، بل هو أولى من إطلاقه على المطلق الشامل؛ و ما في كلام كبراء الصوفية من إطلاق الوجود المطلق على الواجب تعالى إنّما هو بهذا المعنى.

[الثاني]: قد تقدّم أنّ المجعول بالذات و جودات خاصّة مقيدة بظلمات الماهيات و الإمكان، ممازجة بالقصور و النقصان، مشوبة بالأعدام و البطلان، فاقدات للمراتب الكمالية سيما المرتبة الجامعة لجميع أنحاء الكمالات الذاتية التي لصرف الوجود الحقّ، نازلات عن تلك المرتبة إلى مراتب النزولات

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٣٢

الإمكانية و هي تحاكي الماهيات التابعة لها تبعية الظلام للضوء و الشبح لذى الشبح و الاسم للمسمّى و اللفظ للمعنى؛ و هي مجهولة الكنه ليس لها جنس و لا فصل و لا حدّ و لا رسم.

و جميع ذلك إنّما هو لعوارضها أعنى الماهيات المجعولة بالعرض و إنّما جعلها و إيجادها بترتبها على الوجود الحقّ و ارتباطها/A٩٤/ به و انتسابها إليه و تبعيتها له تبعية العكس للأصل و الظلّ لذى الظلّ؛ و هذا الجعل هو المعبر عنه تارة بتجلى الحقّ في مجالى

الماهيات و اخرى بتنزله إلى مراتب التقيّدات؛ إذ ظاهر أنّ المراد بتنزله ليس نزوله بمعناه الظاهر و انحطاطه عن مرتبة الكاملة و نقصه عن كمالاته الذاتية و خروجه عن صرافة الوجود و بحث العقلية؛ إذ لا يتصوّر في حقّه الحركة و النقص و القوّة و التبويض و التجزئة و أمثال ذلك، بل لما كان من شأن المعلول أن يناسب العلّة من وجه و يبينها من وجه؛ و بعبارة اخرى: لما كان معلول الشىء من حيثية هو و من حيثية ليس هو؛ فكلّ معلول كأنّه علّة منتزلة عن مرتبة الذاتية.

فالتعبير عن الجعل بالمعنى المذكور بتنزّل العلّة لا يراد به أنّ العلّة بنفسها انحطت عن مرتبتها و خرجت عن محوضة فعليتها، بل المراد به أنّ معلولها الصادر عنها بالجعل كأنّه علّة المنحطّة عن مرتبتها الذاتية «١» و الخارجة عن كمالاتها العقلية.

[الثالث]: قد ظهر ممّا مرّ أنّ المعلولية يلزمها التعلّق و الارتباط و التبعية؛ فكلّ معلول متعلّق بالعلّة مرتبط بها تابع لها تبعية الظلّ لذى الظلّ؛ و لا-ريب في أنّ وجود المتعلّق المرتبط نفس تعلّقه و ارتباطه؛ إذ لو لا تعلّقه و ارتباطه، لكان محض العدم؛ فوجود كلّ متعلّق مرتبط ليس في الحقيقة إلّا نفس تعلّقه و ارتباطه، كما أنّ وجود المعقول و المحسوس ليس إلّا نفس معقوليته أو محسوسيته؛ إذ لو لا التعلّق و الإحساس لم يوجد شىء هو المعقول و المحسوس؛ فكلّ معلول مع اعتبار تعلّقه

(١). س: لذاتيه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٣٣

و ارتباطه بعلته أمر مغاير لعلته، متحقّق في الخارج، له آثار خارجية؛ و مع قطع النظر عنه معدوم صرف.

و بعبارة اخرى: كلّ معلول بالنظر إلى علته أمر متحقّق و متحصّل؛ و بالنظر إلى ذاته أمر اعتبارى. فالتحقّق و التحصّل في الحقيقة ليس إلّا للعلّة. فالناظر إلى المعلولات بملاحظة العلّة أو في حال الغفلة أو بحسب الظاهر و جليل النظر يراها حقائق متحصّلة في الخارج ذوات آثار خارجية؛ و الناظر إلى ذواتها مع قطع النظر عن علتها و عند/٩٤ B/ التثبت و التحقيق و بحسب الواقع و دقيق النظر يراها اعتبارات محضة و امورا تعلّقية ارتباطية، بل مجرد تعلّقات و ارتباطات و شئون و حيثيات للعلّة؛ و يرى أنّ لا حقيقة لها سوى علتها؛ فالعلّة هي حقيقتها؛ إذ حقيقة الشىء ما به تحقّقه «١» و تحقّق «٢» المعلول إنّما هو بعلته.

و بالجملة: من عرف معنى العلّة و القيوّم و حقيقة العلية و القيوّمية يعلم أنّ المعلول و لو كان بعد صدوره أمر لا يحتاج في تحقّقه و قيامه بنفسه إلى أمر آخر سوى علته كالوجودات الخاصة بالنظر إلى ذاته أمر اعتبارى لا تحقّق له؛ إذ ما للغير يرجع إليه؛ فيبقى هو في نفسه محض الفقر و الفاقة.

و إذ عرفت ذلك نقول: لا ريب في أنّ الكلّ متفقون على أنّ الواجب صرف الوجود التامّ، فوق التمام، المطلق عن كلّ قيد و المعزى عن كلّ نقص و عيب؛ و على أنّ جميع الوجودات الخاصة المقيدة بظلمات الماهيات الإمكانية معلولة مجعولة له، صادرة ظاهرة منه؛ و أنّ هذه المعلولية و الصدور إنّما هو بالترتب عليه و التعلّق و الارتباط به و الانتساب و الإضافة إليه؛ فكانها أظلال قائمة به و لا تقرّر و لا تحقّق بها في نفسها، بل إنّما ثبوتها و تقرّرها من تلقائها.

فهى بأحد الاعتبارين المذكورين محض النسبة و الإضافة؛ و لذا قيل:

(١). س: محقّقه.

(٢). س: يحقّق.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٣٤

«التوحيد إسقاط الإضافات» و بالاعتبار الآخر امور متباينة متحقّقة واقعية.

فحقيقة العلية و القيوّمية و مقابلهما تقتضى وجود الوحدة و الكثرة و إن كان كلّ منهما باعتبار. فالمحدّدون الناظرون بعين الباطن إلى

البواطن لا يرون إلّا الواحد؛ و المشاهدون بعين الظاهر إلى الظواهر لا يرون إلّا الكثرة؛ و العارفون الناظرون بالعينين الجامعون للمراتب يرون الوحدة في عين الكثرة و بالعكس.

و على ما ذكرناه ينطبق كلمات الجميع و لا ينافيه شىء من تصريحاتهم و تلويحاتهم؛ و بيان ذلك إجمالاً أنّ ما ذكره الحكيم من «أنّ الوجودات الخاصّة المجعولة أمور متحقّقة أوجدها الله تعالى /A ٠٥/ مباينة منفصلة عنه على الترتيب العلى و المعلولى» صحيح ينطبق على ما ذكر؛ إذ حقيقة الإيجاد و الإفاضة و العليّة و القيومية و أمثالها إنّما هي الاستتباع بمعنى أنّ تستتبع ذات العلّة ذات المعلول استتباع ذى العكس لعكسه و ذى الظلّ لظله؛ إذ المعلول يلزم أن يكون من سنخ العلّة نظراً إلى ثبوت المناسبة بينهما؛ و السنخية تقتضى كون المعلول مترشّحاً من العلّة إمّا بالخروج و الانفصال منها كما فى العلل المعدّة و هو محال فى حقّه تعالى أو بالتبعية و الارتباط كما فى العكوس و الأطلال؛ و بدون أحد الأمرين لا يتصوّر الإفاضة و الصدور؛ لأنّ صدور معدوم عن علّة من دون ارتباط و تعلّق بينهما ينفى المناسبة بينهما و وجود المناسبة يقتضى ترتّب المعلول على علته من دون فصل زمانى بينهما؛ إذ مع الفصل ترتفع المناسبة؛ لأنّ ثبوت المناسبة مع معدومية أحد المتناسبين غير معقول؛ فالمعلول مترتّب على العلّة ترتّب الظلّ على ذى الظلّ؛ و لا ريب فى أنّ الظلّ أمر متحصّل مبين عن ذى الظلّ من جهة و إن كان تحقّقه «١» و تحصيله تبعياً. اللمعات العرشية النص ١٣٥ [فى اتفاق آراء أكابر الصوفية و أساطين الحكمة فى توحيد الحق] ص : ١٣٠

لوجودات الخاصّة التابعة المرتبطة بصرف الوجود متحقّقة مع اعتبار

(١). س: محققه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٣٥

الارتباط تحقّقاً «١» تبعياً ظلياً. فقول الحكيم بكونها متحقّقة ناظر إلى هذا الاعتبار، بل تحقّق الوجودات الإمكانية بملاحظة ارتباطها بعلتها أقوى من تحقّق الظلّ مع ارتباطه بذى الظلّ؛ إذ فرق بين ظلّ الأجسام و ظلّ من الأجسام هو ظلّ بعض أطلاله المنزلة منه بمراتب كثيرة، بل التفسير بالظلّ إنّما هو للتنوير و التوضيح و إلّا فالفرق من الثرى «٢» إلى الثرياء.

و كذا ينطبق عليه قول الصوفية [من] أنّ الوجودات و الماهيات الإمكانية أمور اعتبارية تنتزع عنه و أنّها أضوائه و أطلاله و شئونه و اعتباراته و ليست أموراً متحقّقة مباينة؛ فإنّه ناظر إلى الاعتبار الآخر- أعنى ملاحظة ذات المعلول من حيث هو مع قطع النظر عن العلّة- فإنّه بهذه الملاحظة أمر اعتبارى غير متحقّق /B ٠٥/ و إن كان بالنظر إلى الظاهر و مشاهدتنا أمراً متحصّلاً، كما أنّ الوجود التعلّقى الارتباطى الظلّى متحقّق بحسب الظاهر و اعتبار الارتباط إلّا أنّه بالنظر إلى حقيقة و ذاته مجرد اعتبار.

و الحاصل: أنّه عند الحكيم و الصوفى يلزم ذاته الكاملة لبساطتها الصّرفة و وحدتها المحضّة معلول عقلى بمنزلة ظلّه لا يتصوّر فى الممكنات مثله فى البساطة و البهاء و الكمال و هو عند أكثر الصوفية الوجود المنبسط؛ فيصدر عنه بالتبعية و الترتّب أولاً هذا الوجود ثمّ تتبعه الماهيات الإمكانية و تلزمه بانتزاعها من درجاته و مراتبه؛ و عند الحكيم العقل الأول و هو بمنزلة ظلّه تعالى و يلزمه أيضاً ظلّ أو أطلال و هكذا يستتبع كلّ ظلّ أطلالاً- إلى أن ينتهى إلى الأجسام الكثيفة التى لا ظلّ لها؛ و كما أنّ الأجسام الكثيفة لا ظلّ لها بنفسها و لو وقع عليها ضوء من مضىء تحصل لها أطلال فكذلك الماهيات بأسرها من المجردات و الماديات لكثافتها و خلوّها فى أنفسها عن ضوء الوجود لا أطلال لها؛ إذ ما لا تحقّق له كيف يحصل منه

(١). س: محققا.

(٢). س: +الى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٣٦

ظَلَّ؟! و بعد استضاءتها بضوء الوجود الحقيقى تكون لها أظلال.

و على هذا جميع الموجودات بمنزلة الأظلال و التوابع و الشئون و اللوازم للواحد الحقّ على الترتيب المذكور؛ و بأحد الاعتبارين امور محقّقة و بالاعتبار الآخر امور انتزاعية اعتبارية.

و كذا ينطبق عليه قول بعض الصوفية: «إنّ الواجب حقيقة الأشياء» لما عرفت من أنّ حقيقة الشيء ما به تحقّقه، و محقّق الأشياء و ما به تحقّقها هو الواجب - تعالى شأنه - و كذا ما ذكره من «أنّه تعالى تجلّى فى المظاهر و المجالى» لما عرفت من صدق التجلّى على إفاضة الوجودات المقيدة بترتبها عليه و ارتباطها به و تبعيتها له؛ فإنّه يعبر عنه بتجلّيه فى مجالى التقيدات من غير أن ينزل هو أو ينقص من مرتبة الكاملة و تجب الفعلية و من غير حلول و اتحاد و زندقه و إلحاد و تعطيل «١» و تشبيه و تجزية و تبعيض؛ فهو فى علو مرتبته خارج عن كلّ شيء و إن لم يخرج منه شيء؛ فسيبحان الذى لا يخلو من وجوده شيء و هو فى علو مجده و كبريائه خارج A ١٥/ عن الجميع «داخل فى كلّ شيء لا بمقارنته و خارج عنها لا بمزايله» «٢».

این طرفه حدیثی است که آن ظاهر و پنهان در هیچ نشد داخل و در هیچ به در نیست و کذا ينطبق عليه ما ذكره من تنزل الواجب و كون الممكنات عبارة عن تنزلاته، كما تقدّم وجهه.

و من تأمّل حقّ التأمّل فى كلمات المحصّلين من العرفاء و الحكماء يجد اتفاق الكلّ على أنّ الممكنات مع كونها متحقّقة متغايرة و متغايرة للواجب سبحانه بملاحظة الواجب و عليّته لها ليست إلّا امور اعتبارية تعلّقيه ظليّة بالنظر إلى

(١). س: يعطل.

(٢). قد مرّ مأخذ هذا الحديث الشريف.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٣٧

ذواتها. فانظر إلى قول الأعرابى و هو قدوة الوجودية: «و لقد تبهتكم على أمر عظيم إن تبهت له و غفلته فهو عين كلّ شيء فى الظهور ما هو عين الأشياء فى ذاته تعالى، بل هو هو و الأشياء أشياء» فإنّه نصّ فى أنّ الأشياء الممكنة الموجودة متغايرة للحقّ إلّا أنّ ظهورها و تحقّقها به سبحانه؛ فهى فى أنفسها محض العدم و الافتقار.

ثمّ انظر إلى قول الشيخ ابن سينا فى تعليقاته و هو رئيس الحكماء: «الوجود المستفاد من الغير كونه متعلّقا بالغير مقوم له كما أنّ الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته؛ و المقوم للشيء لا يجوز أن يفارقه؛ إذ هو ذاتى له» «١» بأنّه يفيد أنّ الوجودات الإمكانية لا حقائق لها متأصّلة سوى كونها مضافة إلى موجدتها و متعلّقة به و ما يجرى مجرى ذلك و أن ليس لها هويّة مستقلة سوى هويّة مفيضها و أنّها إنبات تعلّقيه و شئون الوجود الحقّ و أشعّه و ظلال النور المطلق و لا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصلة و إنبات مستقلة؛ لأنّ التابعية و التعلّق بالغير و الفقر و الفاقة عين حقائقها لا أنّ لها حقائق على حيالها عرض لها التعلّق بالغير و الحاجة، بل هى فى ذواتها محض الفاقة و التعلّق؛ فلا حقائق لها إلّا كونها توابع لحقيقة واحدة. فالحقيقة واحدة و الباقي شئونها و فنونها و حيثياتها و أطوارها و لمعات أنوارها B ١٥/ و ظلال ضوئها و تجلّيات ذاتها.

و الحاصل: أنّ المستفاد من كلامه أنّها بالنظر إلى أنفسها محض الإضافة و الفاقة و إن كانت متحقّقة ثابتة بالعلّة.

ثمّ التحقيق أنّ ما ذكرناه، بل ما ذكره غيرنا من أعلام الحكماء و أعيان الصوفية فى حقيقة الوجود و كيفية إفاضتها و تجلّيها إلى شئونها إنّما هو على سبيل التلويح و التلميح و التمثيل و التوضيح دون البرهان و التحقيق؛ لأنّ الوجود الحقّ أجلّ

(١). التعليقات، ص ٢١٦.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٣٨

شأننا من أن تدركه العقول والأفهام وأعظم قدرا من أن تصل إليه الأفكار والأوهام؛ وكيفية تجليته وإيجاده أعلى وأسنى من أن يعبر عنها بعبارة أو يومئ إليها بإشارة؛ فإن العبارة في معرفة حقيقته حجاب والإشارة إلى الكشف عن وجه بارقته نقاب. كيف وهو مجهول الكنه والذات، بل غير معلوم الاسم والصفات؟! فليس له حدّ وبرهان ولا يمكن دركه بإشارة وبيان، بل لو أمكن لأمكن عن المشاهدة والعيان [و] يكون الطالب عند تلك المشاهدة فانيا في المطلوب والشاهد مستغرقا في المشهود؛ فلا يبقى حينئذ إشارة ومشير.

ومحصل ما ذكرناه أن الوجودات الخاصية الإمكانية المعلولة المجعولة للواجب بالتبعية والتعلق والارتباط والترتب أمور متحققة من حيث إنها توابع وشئون وأطلال وفنون للواجب الحقّ ولها آثار واقعية نفس أمرية، كما أن لأطلال الشمس وغيرها من الأجسام المضئية تحقّقا واقعيّا وأثرا خارجيا وإن كان الفرق بين ظلّ الحقّ وظلّ الشمس في التحقّق وترتب الأثر كالفرق بينهما. فتلك الوجودات الخاصّة لها تحقّق واقعيّ وأثر خارجيّ إلا أن تحقّقها تبعية وجودها ظلّي بمعنى أن ما به تحقّقها وموجوديتها هو المتبوع وذو الظلّ أعنى الواجب تعالى. ففي الحقيقة تحقّقها وآثارها منه تعالى؛ فهي لكونها تابعة بالنظر إلى أنفسها مع قطع النظر عنه تعالى محض الفقر والحاجة. /A ٢٥/

وبالجملة: هذه الوجودات «١» الخاصية لكونها تبعية ظلّية إذا اخذت بشرط شيء - أي بشرط التبعية والتعلق - تكون أمورا متحصّلة ذوات آثار خارجية، ويعبر عن تحقّقها بالتحقّق الظليّ؛ وإذا اخذت لا بشرط شيء - أي لا بشرط التبعية ولا بشرط عدمها - تكون أمورا اعتبارية يعبر عنها بالشئون والحيثيات والفنون والاعتبارات والأطلال والتنزلات والأضواء والتطوّرات وأمثال ذلك؛ وإن

(١). س: الوجود.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٣٩

أخذت بشرط لا - أي بشرط عدم التعلق والارتباط بالعلّة - فهي محض العدم و صرف اللبس؛ و لكونها مرتبطة متعلّقة به تعالى تعلق الظلّ بذى الظلّ والعكس بالأصل لا. يكون الواجب تعالى خارجا عنها ولا داخلا فيها. فهو «خارج عنها لا بمزايلة و داخل فيها لا بمقارنة».

وعلى ما ذكر من كون التحقّق وعدمه والخروج والدخول بالاعتبارين لا - يلزم تناقض و تدافع؛ على أننا نقول: من عرف حقيقة القيوية والعلية والمعلولية يعلم - مع قطع النظر عن كون العلية بمعنى الاستتباع والمعلولية بمعنى التبعية والتعلق - أن المعلول من حيث هو معلول بالنظر إلى علته أمر ثابت متحقّق مغاير لعلته و بالنظر إلى نفسه لا تقرّر «١» له ولا تحصّل. ففي الحقيقة لا وجود إلا وجوده ولا تحقّق إلا تحقّقه وإذا لم يكن له تقرّر «٢» مستقلّ بالنظر إلى نفسه يصدق كونه شأنًا واعتبارًا له تعالى.

ثم هذه الوجودات الخاصّة المعلولة المجعولة التابعة المرتبطة به تعالى لما لم يكن لها في نفسها مع قطع النظر عن العلة الواجبة تقرّر - كما هو شأن الوجود الظليّ التبعية - لا تكون أشياء منفصلة عرض لها التعلق والارتباط، بل يكون نفس التعلق والارتباط؛ إذ لو كانت أمورا مرتبطة بالعلّة بارتباط لم تكن مجعولة بالذات، بل كان المجعول بالذات ارتباطها لا أنفسها مع أن العرض كون المجعول بالذات أنفسها و المجعول بالذات المرتبطة بالعلّة لا بدّ أن يكون /B ٢٥/ نفس الارتباط؛ فيكون أمرا اعتباريا و شأنًا للعلّة لا أمرا منفصلا مرتبنا بارتباط زائد.

و التوضيح: أن المراد بنفس الارتباط ليس اعتباريا محضا كأياب الأغوال و إلا لزم أن لا يكون مرتبنا إذا لم يعتبره العقل و هو خلاف البديهية؛ لأنّ المعلول مرتبطة بعلته سواء اعتبر العقل ارتباطه أم لا؛ فيكون له مصداق حقيقي نفس

(١). س: تقرير.

(٢). س: تقرير.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٤٠

أمرى؛ و حينئذ إنّما يحمل على المعلول أنّه مرتبط في ذاته بالعلّة بالتواطؤ أو بالاشتقاق؛ فعلى الأوّل يكون عين الارتباط و على الثانى يكون المرتبط ارتباطه؛ فلا يكون ذاته مجعولة و هو خلاف الفرض.

و بالجملة: متى سلّم أنّ المعلول في ذاته مرتبط بالعلّة فلو لم يكن عين الارتباط لكان شيئاً مرتبطاً و يكون ذلك الشيء مرتبطاً بالارتباط لا بذاته؛ فيكون الارتباط مرتبطاً بالذات و الذات بواسطته، و المرتبط بالذات هو المجعول؛ فلا يكون المعروض مجعولاً، بل المجعول ارتباطه.

و ممّا توضّح المطلوب من وجه أنّ الصور المخترعة للنفس مع كونها امورا متحقّقة من حيث قيامها بالنفس و تعلّقها به ليس وجودها إلّا نفس معقوليتها؛ فهي إذا اخذت بشرط شيء - أى بشرط القيام و المعقوليّة - تكون متحصّلة و إذا اخذت لا بشرط تكون اعتبارية و إذا اخذت «١» بشرط لا - أى بشرط عدم المعقوليّة و القيام - تكون معدومة محضّة؛ إذ وجود المعقول نفس معقوليته؛ فإذا اخذ بشرط عدم معقوليته يكون صرف العدم.

و بالجملة: الصور العقلية شئون النفس و اعتباراته؛ و لذا قيل: إنّ الفاعل إذا كان تامّ القدرة و الفاعلية غير محتاج إلى معاون و آلة كلّما يتصوّر يوجد في الخارج؛ و الواجب لكونه في غاية مراتب القدرة ارتسم ما تعقله من النظام الجملى في لوح الخارج، بل التحقيق أنّ نسبة ظرف الخارج و نفس الأمر إلى واجب الوجود كنسبة ظرف الذهن إلينا؛ و نسبة إيجاده حقائق الأشياء و أعيان الموجودات في الخارج إليه تعالى كنسبة تصوّر المفهومات المخترعة في الذهن إلينا. فظرف الخارج في الحقيقة /A ٣٥/ بمنزلة ظرف الذهن له.

فإن قيل: إفاضة الواجب الوجودات الخاصّة و جعله إياها إمّا بإخراجها من

(١). س: اخذ.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٤١

كنتم العدم بعد معدوميتها الصيرفة بعدمية ذاتية أو زمانية من دون ارتباط بينها و بينه و لا- انتسابها إليه و تعلّقها به بأن تكون بعد صدورها منه امورا منفصلة مباينة منه بلا تعلق و انتساب و ارتباط أو بإظهارها متعلّقة مرتبطة به مضافة منتسبة إليه.

و الأوّل باطل قطعاً، لاقتضائه انتفاء المناسبة و التلازم بين العلّة و المعلول؛ إذ الانفصال و المباينة من كلّ وجه بلا ربط و تعلق و نسبة يرفع التلازم و المناسبة قطعاً؛ كيف لا و التلازم أقوى التعلّقات و الارتباطات؟! و أيضاً يلزم إمكان تقرّرها و تحقّقها و بقائها مع انتفاء العلّة الواجبة؛ و فساده ظاهر.

و الثانى - أى جعلها و إفاضتها مرتبطة متعلّقة به - إنّما يكون بترتّبها عليه و تبعيتها له كتبعيّة الظلّ لذي الظلّ و العكس لذى العكس. فجعلها حينئذ بتبعيتها «١» له و ترتّبها عليه؛ و لا ريب في أنّ التبعيّة و الترتّب فرع الربط و النسبة؛ إذ بدون الارتباط و الاضافة لا يتصوّر الترتّب و التبعيّة. فتحقّق التابع فرع نسبته إلى المتبوع؛ و حينئذ يرد الإشكال من وجهين:

[الأوّل:] أنّ النسبة و الاضافة و الارتباط و ما يجرى مجرى ذلك فرع وجود المنتسبين و المضافين و المرتبطين، فكيف يكون موجودية أحدهما - أى الوجودات الخاصّة - بذلك الانتساب المتوقّف ثبوته و تقرّره على وجود ذلك الظرف؟!]

[الثانى:] أنّ هذا الارتباط و الاضافة و الانتساب إمّا نفس المرتبط و المضاف و المنتسب حتّى يكون الوجودات الخاصّة مجرد ارتباطات و إضافات و نسب للواجب بأن يكون إضافات حقيقية؛ أى مضافة بالذات لا باعتبار عروض الاضافة لها و يكون وجودها من حيث هي وجودها من حيث مضافة كالأبوة؛ إذ ليس وجودها سوى أنّها مضافة إلى «٢» غيرها بأن يكون الوجود الخاصّ شيئاً له

(١). س: تبعيتها.

(٢). س: اد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٤٢

ارتباط و إضافة حقيقية؛ فعلى الأول يكون المجموع B ٣٥/ بالذات- أعنى الوجودات الخاصة- أمرا اعتباريا منتزعا من الواجب تعالى؛ إذ مع كونها مجرد إضافات لازمة تابعة بذاتها لذات الواجب منتزعة عنه بلا- توسط إضافة أخرى تكون نسبتها إليه كنسبة الابوة المنتزعة بذواتها عن محالها لا- يمكن أن تكون أمورا متحققه فى الخارج؛ إذ المتحقق المبين لا- يكون تبعيته و ارتباطه إلا بإضافة حقيقية أو معيئة و تلازم؛ و إذا كانت اعتبارية لا- يكون المجموع بالذات أمرا محققا؛ و هو خلاف ما تقرّر سابقا من كون المجموع بالذات أمرا متحققا متحصيلا و خلاف ما حكمت به من أن الوجودات الخاصة مع تعلقها بالعلمة، بل مع بقائها- لأنه لا ينفك عن التعلق- امور متحققه ذوات آثار خارجيه، بل خلاف البديهه؛ إذ قد عرفت وفاق الكل على أن للواجب «١» تحققا خارجا عن جميع الموجودات الممكنة؛ فللواجب تحقق مغاير لوجود الفلك مثلا و الضرورة قاضية بأن الفلك الموجود المشاهد الذى مغاير للواجب فى التحقق و الوجود، بل فى الإدراك و التعقل و الآثار أمر متحقق له آثار خارجيه بشرط وجود «٢» الواجب، لما عرفت من أن المعلول مع قطع النظر عن العلة محض العدم.

و على هذا، فالقول باعتباريته «٣» خلاف البديهية على أن كون تلك الوجودات الخاصة مجرد ارتباطات و إضافات عارضة للواجب بذاتها إنما يتصور إذا وجد امور متحققه تكون هذه الإضافات ارتباطات بينها و بين الواجب؛ إذ الإضافة و النسبة بمعناها المتعارف إنما تكون بين شيئين إلا أن الإضافة إنما هى نسبة متكررة و النسبة أعم من أن تكون متكررة أم لا؛ و لذا قيل: إن النسبة تكون لطرف واحد و الإضافة تكون للطرفين؛ مثلا إذا أخذت السقف مستقرا على الحائط أخذت «٤» النسبة من جهة السقف المستقر و حكمت بأن السقف له نسبة إلى

(١). س: الواجب.

(٢). س: وجو.

(٣). س: باعتبارية.

(٤). س: اخذة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٤٣

A ٤٥/ الحائط؛ و أما جانب الحائط فلا نسبة فيه إلى شىء؛ أى من حيث هو حائط؛ و أما إذا أخذت النسبة من حيث السقف مستقر على مستقر عليه و الحائط مستقر عليه مستقرا، فعكست النسبة و صارت إضافة؛ فكل نسبة لا تؤخذ من الطرفين جميعا من حيث هى نسبة فهى نسبة غير إضافة و كل نسبة يؤخذ الطرفان فيها من حيث النسبة فهى إضافة.

فظهر أن كلا من النسبة و الإضافة علاقة بين شيئين إلا أنها إن اخذت من أحد الطرفين فهى نسبة؛ و إن اخذت من كليهما فهى إضافة؛ فلو كانت الوجودات الخاصة إضافة أو نسبة للواجب يلزم أن يكون نسبة له إلى غيرها و ليس الأمر كذلك و كذا لو كانت ارتباطا لزم أن يكون ارتباطا بين الواجب و غيره و هو باطل.

فإطلاق النسبة و الإضافة و الارتباط بمعناها الظاهر عليها غير صحيح، بل إنما يصح إذا اخذت بمعنى اللازم له لذاته أو التابع و المنتزع عنه كذلك، كالزوجة بالنسبة إلى الأربعة؛ فإنه يصدق عليها اللازم «١» لذاته و التابع و العارض و المنتزع و لا يصدق عليها النسبة و الإضافة و الارتباط.

و على الثانى - أى كون انتساب الوجودات الخاصية إلى الواجب و ارتباطها به بواسطة إضافة اخرى غير ذاتها، كما فى انتساب الابن إلى الأب بواسطة الابوة - لا تكون تلك الوجودات المرتبطة مجعولة بالذات، بل يكون المجعول بالذات إضافتها و ارتباطها؛ و على هذا لا تكون تلك الوجودات مجعولة بذاتها و لا مرتبطة بالعلمة بذاتها، فلا تكون معلولة بذاتها؛ فتخرج عن المعلولية بالكليية؛ إذ المعلول ما هو بذاته أثر و مفاض و مرتبط بالعلمة، كما أن العلة ما هو بذاته موجد و مفيض؛ و على المفروض يكون المعلول المجعول بذاته هو وصفها الخارج من ذاته و هذا الوصف «٢» هو المرتبط بالواجب لذاته و لو فرض ارتباطه به بارتباط

(١). س: للآزم.

(٢). س: لوصف.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٤٤

آخر و جب الانتهاء إلى مرتبط بذاته دفعا للدور أو التسلسل.

و بالجملة: إذا كان المجعول بذاته هذه الإضافة الخارجة «١» عن حقيقة الوجودات/B ٤٥/ الخاصية لم تكن تلك الوجودات معلولة بالذات؛ هذا خلف.

قلنا - بعد التنبيه على أن إطلاق المرتبط و المنتسب «٢» و المضاف على الوجودات الخاصية ليس بمعنى الشىء الذى يرتبط بالواجب بارتباط آخر، لما تقدم من المحذور، بل بمعنى نفس الارتباط و النسبة و الإضافة لا بمعناها المتعارف المستلزم لوجود الطرفين و إلا لزم أن تكون الوجودات الخاصية نسبة بين الواجب و غيره و تنتزع عن الواجب و غيره بملاحظة هذا الغير كالأبوة المنتزعة عن الأب بملاحظة الابن، بل بمعنى اللوازم و التوابع بذاتها و المتعلقات و المترتبات «٣» بأنفسها على ذات واحدة من دون توقف على ملاحظة ذات آخر و لا على علاقة اخرى تكون رابطة بينها و بين الواجب، بل ذات الواجب بذاته يستتبعها و هى بأنفسها يلزمها و يتبعها: إن اللوازم و التوابع لشيء بذاتها تختلف فى التحقق و الاعتبارية باختلافه؛ فإن الماهية لكونها ضعيفة الوجود و التحقق تابعه فهما للوجود الخاص يكون لازمه أمرا اعتباريا كالزوجية لماهية الأربعة؛ و الوجود الخاص الإمكانى لكونه أقوى منها فى التحقق و إن كان مشوبا بظلمة العدم يكون لازمه نوع تحقق أضعف من تحققه كالحراة للنار و البرودة للماء «٤»؛ فإنهما لازمان تابعان لهما مترتبان بذاتهما على ذاتهما من دون توسط أمر «٥» آخر تابعيتهما لهما لأجله و لهما نوع تحقق أضعف من تحققهما و كذا النور التابع للمضىء و الظلّ التابع لذى الظل؛ فإن تبعيتهما نفس ذاتهما من دون توسط علاقة اخرى رابطة بين التابع و المتبوع و لهما نوع تحقق و إن كان تبعيا.

(١). س: الخارجية.

(٢). س: المثبت.

(٣). س: المترتبات.

(٤). س: الماء.

(٥). س: امرا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٤٥

و بالجملة: تختلف التوابع و اللوازم «١» فى التحقق و الاعتبارية باختلاف المتبوعات و الملزومات فيهما. فلأزم صرف الوجود الحق ينبغى أن يكون فى التحقق و الثبوت أقوى من كلّ تابع و إن كان مترتبا عليه بذاته متعلقا به بنفسه مترشحا عنه من دون توقف على واسطة اعتبارية، و أى دلالة و برهان على أن ما يلزم كلّ شىء و يتبعه يلزم أن يكون اعتباريا/A ٥٥/ و العقل إذا لم ينقبض من لزوم

اعتبارى محض أو نفس أمرى لشيء و ترتبه عليه بذاته لا ينقبض أيضا من لزوم أمر متحقق لذات كاملة فى التحقق و يترتب عليه من دون توقف على أمر آخر؛ إذ ليس ترتب النور على المضىء و تبعيته و لزومه كلزوم الزوجية للأربعة فى عدم واسطة رابطة بينهما مع النور الشمسى الشمس أمر متحقق ينور الظلم و يوضح البهم و يشفى و يمرض و يحيى و يهلك و يصلح و يفسد و ينبت و يحرق إلى غير ذلك من الآثار الخارجية العجيبة و الأفعال الواقعية الغريبة؛ و الزوجية مجرد اعتبار لا يترتب عليها أثر خارجى؛ فماهية الأربعة لكونها اعتبارية موجودة فى الذهن لا يوجد لازمها أيضا إلا فيه، فترتبها عليه ترتب ذهنى؛ و الجسم المضىء لكونه متحققا موجودا فى عالم الحس لازمه أيضا يوجد فيه و ترتبه عليه ترتب حسي؛ و صرف الوجود الحق لكونه متحققا فى عالم التجرد فما يتبعه و يلزمه و يترشح عنه بلا- واسطة يكون متحققا فيه و يكون ترتبه ترتبا يليق بذلك العالم و ترتبا يكون بين المجردات. نعم مقتضى معلوليته و تبعيته أنه لو قطع النظر عن علته يكون محض العدم.

فثبتت الاعتبارات المذكورات «٢» و يحصل به الجمع بين كلمات الكل من أعيان الحكماء و أعلام العرفاء و يطابق ما جاء به أرباب الوحي و أصحاب الشريعة.

فجميع الوجودات الخاصة الإمكانية فائضة مترشحة من الوجود الحق على

(١). س: للوازم.

(٢). س: المذكوران.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٤٦

الترتيب اللائق الذى يحصل به ربط الوحدة بالكثرة؛ فيتشع بعضها من بعض و يترتب بعضها على بعض إلى آخر سلسلة الوجود نظرا «١» إلى أن إيجاد الواجب للأشياء على هذا النحو من ربط المسببات بالأسباب أشرف و أكمل و على علو القدرة أدل من إيجاد كل شيء بذاته من دون مدخلة لغيره من معلولاته فيه بالتأثير و الشرطية؛ إذ كل ما له تأثير و منشيئه أثر أشرف من نفسه إذا كان فاقدا لذلك؛ و لا ريب فى أن المصنوع كلما كان أشرف كان الصنع أقوى و أتم. كيف/٥٥ B و انتفاء التأثير و منشيئه الآثار و الخواص عن الأشياء يوجب تعطيلها فى الوجود؟! و هو لا- يناسب علو القدرة على أنه لا- مناسبة للأشياء الخسيسة مع الحق الأول و الجمال المطلق حتى يصدر عنه بلا واسطة.

و بذلك يظهر أن كون الوجودات الخاصة المعلولة متحققه ذوات آثار خارجية أنسب بعلو القدرة من كونها اعتبارية فاقدة للآثار العينية.

نعم لو قطع النظر عن تابعيتها للواجب و لوحظت من حيث ذواتها الإمكانية لكانت محض الأعدام كما مرّ مرارا.

ثم كما ظهر وعاء كل لازم و تابع هو وعاء متبوعه و ملزومه؛ فالماهية لما كان وعائها هو الذهن، فلازمها لا يكون إلا فيه؛ و لكونها متحدة مع الوجود الخاص فى الخارج يكون فيه بحيث يصح أن ينتزع عنها لازمها؛ و الوجودات الخاصة الإمكانية لما كان وعائها الخارج مع كونها مشوبة فيه بظلمات الأعدام، فتابعها أيضا كذلك؛ و أما الوجود الحق الذى هو صرف التحقق و حقيقته هو أنه فى الأعيان و لا يمكن أن يدخل فى أوعية الأذهان فينبغى أن يكون لازمه أيضا كذلك إلا أنه لتنزله عن مرتبة وجود العلة و انحطاطه عن بحث الوجود يكون مشوبا بظلمة العدم مخلوطا بالمهية المنتزعة عن حيثية عدمية.

(١). س: نظر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٤٧

هذا مع أن الوجودات الخاصة الإمكانية لو كانت بأسرها اعتبارية فإما أن يكون جميعها لازمة لذات الواجب مترتبة عليه من دون

واسطة أو يكون اللزوم و التبعية بالوسائل. فعلى الثانى يلزم عليه الاعتبارى و منشئته للآثار الخارجية و هو بين الفساد؛ و على الأول صرف الوجود الحقّ إمّا أن يكون متعيّنا بذاته متشخصا بنفسه؛ فلا معنى لانتزاع «١» المختلفات و لو كانت اعتبارية عن ذات البسيطة المتشخصه المتقدّسه عن شوائب الكثرة و اختلاف الجهات أو يكون كلياً مبهما كالطبيعى فقد ظهر فساداه أو مطلقاً منبسطة ذا درجات و مراتب فيلزم/٦٥ A/ كونه عين الوجود المنبسطة؛ و قد عرفت أنّ القائلين به إنّما يقولون إنّ فعله لا- عينه لما عرفت من فساد القول بالعينية. فعلى القول به يكون الوجودات الخاصية من مراتب أول معلولاته؛ لأنّه من مراتب ذاته المقدّسه؛ و على هذا ما يلزم ذاته و يتبعه «٢» أولاً هذا الوجود، و الماهيات تكون عارضة لدرجاته منتزعه عنها؛ و يكون الفرق حينئذ بين قول القائلين به و قول الحكيم أنّ حقيقة الممكنات عندهم شىء واحد هو الوجود المنبسطة و إنّما يحصل التعدّد و التعيّن بالماهيات؛ و عنده امور متعدّدة مختلفه متباينة هي الوجودات الخاصية.

فالمنسبط عند الصوفية بمنزلة الوجودات الخاصية عند الحكيم. فعلى القول به و إن لم يلزم نقص و قصور لساحة عزّه و كبريائه إلّا أنّ إثبات وجود مثله و إدراك إطلاقه و درجاته و تقيده «٣» بالماهيات المختلفة و تخصيص كلّ درجة منه بمهية خاصة مع عدم كونه ذا أجزاء مختلفة ممّا لا يمكن بطريق النظر. فتثبت فى هذا المقام الذى زلّت فيه الأقدام، و حارت فيه العقول و الأفهام، و انكسرت فيه رءوس الأقلام؛ و لعلّ ما أرشدتك إليه هو الصراط المبين الذى لا ينبغي أن ينحرف عنه إلى الشمال و اليمين.

(١). س: الانتزاع.

(٢). س: تبعية.

(٣). س: يقيد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٤٨

هذا و قد أجاب بعضهم عن الإشكال الأول بأنّ للوجودات وجودين أحدهما فى الشهود العلمى قبل الوجود العينى و سمّوها باعتبار هذا الوجود مخاطبة بخطاب كُن «١» و منتسبة إلى الوجود الحقّ و مستضيئه منه الوجود الآخر الذى هو فى الشهود العينى كما يشهد به قول النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم: «خلق الله الخلق فى ظلمته ثمّ رشّ عليه من نوره» «٢» إذ الظاهر أنّ المراد بالخلق فى الظلمة هو الإيجاد فى الشهود العلمى و بالرشّ من نوره هو الإيجاد فى الأعيان؛ و يشير إليه قوله تعالى: وَ جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ «٣» و على هذا يكون للموجودات/٦٥ B/ الإمكانية ثبوت فى العلم قبل وجودها فى الخارج؛ فيحصل الارتباط بينها و بين الواجب نظراً «٤» إلى هذا الثبوت و إن لم يوجد فى الخارج.

و القول بهذا الثبوت العلمى نظير قول المعتزلة بثبوت المعدومات الممكنة إلّا أنّ المعتزلة لعدم قولهم بالوجود الذهنى نسبوا هذا الثبوت إلى الخارج و سمّوه ثبوتاً خارجياً واسطة بين الوجود و العدم؛ و الصوفية نسبوه إلى حضرة العلم و سمّوه بالوجود العلمى؛ و فيه أنّ تلك الأعيان الثابتة فى الشهود العلمى إمّا تكون مجعولة بجعل الجاعل كما يشير إليه لفظ «خلق» فى الحديث و «جعل» فى الآية، لإشعارهما بأنّ الأشياء فى تلك الظلمة و ذلك الثبوت مجعولة مخلوقة أولاً.

فعلى الأول إن كان ذلك الثبوت بانتساب آخر للماهيات إلى الجاعل و هكذا فيلزم التسلسل فى تلك الثبوتات بحسب الواقع و نفس الأمر، و هذا باطل؛ و إلّا لم يكن كلّ ثبوت و وجود بالانتساب؛ هذا خلف.

و على الثانى تكون تلك الماهيات فى ثبوتها العلمى واجبة لا ممكنة؛ و المقرّر

(١). الأنعام/٧٣.

(٢). لم أعثر على مصدر هذه الرواية و لكن توجد فى بحار الأنوار، ج ٦٥، ص ٤٤: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: إنّ

اللّه تبارك و تعالى خلقني و إياك من نوره الأعظم ثمّ رشّ من نورنا على جميع الأنوار من بعد خلقه لها.»

(٣). الأنعام / ١.

(٤). س: نظر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٤٩

خلافه؛ لأنّ كلّ ثبوت و وجود من تلقاء فيضه سبحانه، و الماهيات في أنفسها أعدام صرفه لا تقرّر لها بوجه. نعم لو قيل بوجود ذلك الثبوت العلمي بذاته و كونه في مرتبه وجود الواجب- كما قال بعضهم- لأمكن القول بكون موجودية الماهيات أو الوجودات الخاصة بالانتساب الذي لا يتوقّف على وجود أحد الطرفين الذي هو الوجودات الخاصة أو الماهيات إلّا أنّ هذا «١» القول يبيّن الفساد. فالحقّ أنّ الموجودات العلمية كالعينية مجعولة معلولة؛ أي تابعة لذات الواجب مترتبة عليه بالذات. فذات الواجب سبحانه علّة لتمثّل نظام الكلّ في ذاته و مترتبة عليه، كما أنّه علّة لظهوره في الخارج و ترتبه عليه فيه.

ثمّ الواجب كما أنّه علّة تامّة لإيجاد الكلّ فكذلك علّة تامّة للعلم به من دون توقّف على شرط و استعداد؛ و بعض المدارك كالنفس الإنسانية لما لم يكن بذاته علّة لارتسام الأشياء /A ٧٥ في ذاتها، بل فيضان الصور و ارتسامها فيها على حسب استعدادها و حصول شرائطها؛ فلا ترتّب «٢» الصور العلمية على مجرد ذاتها، بل يحصل الصور فيها على حسب استعدادها و تهيّأها.

و على هذا فالمراد من الآيه و الحديث أنّ الوجودات الممكنة كلّها مجعولة؛ و الثبوت العلمي أيضا مجعول مفاض من الواجب تعالى إلّا أنّ مراتبها لما كانت متفاوتة فالثبوت العلمي لضعفه و عدم ترتّب أثر عليه و على الماهيات في تلك المرتبه إلّا أنّ كونها منشأ للعلم سمّي ذلك الثبوت ثبوتا علميا و سميت الماهيات في تلك المرتبه أعيانا ثابتة و سمّي كلاهما ظلمة و ظلمات بالنسبة إلى نور الوجود الذي يفيضه الجاعل بعد تلك المرتبه بحيث تعرضه الماهيات و توابعها و يصير هذا الوجود و كذا الماهيات معه منشأ للآثار الخارجيه و لذلك سمّي الوجود في المرتبه الثانيه نورا.

(١). س: هذا.

(٢). س: فلا ترتّب.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٥٠

و أمّا ما ذكره هذا القائل من أنّ الأشياء بالثبوت العملي مخاطبة بخطاب كُنْ «١» فمراده أنّ توجّه الخطاب إلى مخاطب لا بدّ أن يكون مسبقا بثبوته قبل هذا الخطاب؛ فلو لا ثبوت الأعيان الممكنة في الشهود العلمي لما أمكن توجّه خطاب الإيجاد إليها و لما حصل وجود لها.

و مقتضى كلامه أنّ الموجودات في وجوداتها العينية التفصيلية مسبوقه في خطاباتها الإبداعية و التكوينية التي بها تحصل لها أنوار الموجودات العينية بثبوت علمي على التفصيل و هي بذلك الثبوت علوم تفصيلية بحقائقها العينية؛ و أمّا في خطاباتها التي لها ثبوتها العلمي فغير مسبوقه بثبوت آخر كذلك، بل ذات موجدتها التي هي أصلها و منشأها و علم إجمالي بها كافي بذاتها في هذا الخطاب؛ و جليته الحال فيه ممّا ذكرناه ظاهرة.

[في أنّ الماهيات مجعولة تتبع الوجودات]

يتّضح بها ما ذكرناه من الجمع بين القولين من ثبوت الكثرة و الوحدة و الجعل و التجلّي و الإفاضة و الظهور و في المظاهر الاول. قد سمعت في الكتب العقلية أنّ المعلول يناسب العلّة من وجه و يباينها من /B ٧٥ وجه؛ و لا ريب في أنّ الوجودات الخاصة بالإمكانية الفائضة منه تعالى كذلك؛ فإنّها من حيث الأصل و السنخ واحدة مناسبة له تعالى و من حيث نقصان الكمالات و تبعية الماهيات لها

متعدّدة مبيّنة له سبحانه؛ و كان المراد بوحدة الوجود و كثرة الشئون ليس إلّا ذلك؛ و إطلاق الوجود المنبسط أيضا على تلك الوجودات نظرا «٢» إلى وحدتها من حيث الأصل و السنخ غير بعيد؛ و هذا الوجود

(١). الأنعام / ٧٣.

(٢). س: نظر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٥١

كما أنّه وجود فهو أيضا موجود، كما أنّ النور «١» منور؛ فكما أنّ الوجود واحد بالأصل و السنخ و متكثّر باعتبار التقيّيدات و نقصان الكمالات و تبعية الماهيات، فكذلك الموجود بهذا المعنى - أي الموجود المجعول بالذات الذي هو الوجود - واحد و متكثّر بالاعتبارين؛ و المجعول بالعرض - أعنى الماهيات - متعدّدة بأنفسها؛ لأنّها لوازم النقائص المتكثّرة بالإضافة إلى الكمالات؛ فصرف الوجود الحقّ واحد في غاية الكمال و الجمال، و جامع لجميع الكمالات الذاتية؛ و الوجودات الفائضة منه المتّحدة في الأصل و السنخ فاقدة لهذه الكمالات كلّا أو جلا؛ و لاختلافها في هذا فقد يتكثّر و يتعدّد بمراتب فقدان و العدمات المضافة إلى تلك الكمالات لا بالعدم الصّرف حتّى يرد أنّ حقيقة العدم كحقيقة الوجود المقابلة لها واحدة لا تعدّد و لا تمايز فيها، فكيف تتكثّر الوجودات بالعدم الذي لا تعدّد و لا تمايز فيه؟!

فكلّ وجود فاقد لمرتبة من المراتب الكمالية حقيقة بنفسها ممتازة عمّا سواه بذاته و حقيقته لا بالماهية. نعم الماهيات أطلال و أشباح لتلك الوجودات و كالأسماء و الأمارات لها؛ إذ لا يمكن التعبير عن تلك الوجودات أو الإشارة إليها بخصوصياتها إلّا بها إنّ هي إلّا أَسْمَاءٌ سَمِّيَتْ بِهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ «٢». فالماهيات عوارض تلك الوجودات المقيّدة لا - مثل ساير العوارض، بل عروضها له كعروض الاسم للمسمّى و اللفظ للمعنى؛ و هي ما سمّت رائحة الوجود بالذات، بل إنّما سمّتها بالعرض من قبل معروضاتها؛ أعنى الوجودات الخاصة التي هي سمّتها بالذات من قبل مفيضها و موجدتها /A ٨٥ الذي هو صرف الوجود و بحت الفعلية و النور. فالماهيات مجعولة بالعرض؛ أي بتبعية الوجودات التي هي مجعولة بالذات.

(١). س: + و.

(٢). النجم / ٢٣.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٥٢

[في استعالة إدراك الواجب إلّا بتوسط المجالي، لشدة ظهوره]

الواجب صرف الوجود و الظهور و بحت الإثنية و النور؛ و لشدة ظهوره لا يمكن إدراكه إلّا بتوسط المظاهر و المجالي. أ و لا ترى أنّ بعض الأنوار الحسية كالنور الشمسي مثلا مع كونه من أنزل مراتب تنزلات النور الحقيقي قد بلغ من شدة الظهور و الإشراق بحيث لا يدرکه الأبصار سيّما أبصار الغوامش و الخفافيش؛ و بهذا الاعتبار صار مخفيا و محجوبا لكنّه بحيث إذا ارتبط بالأشباح و الأطلال و اشتبك مع الأعدام و الظلام بحسب أطواره و تنزلاته و مراتبه و درجاته و احتجب بالحجب بحسب شئونه و اعتباراته صار بحيث يمكن أن يدرکه الأبصار بحسب استعداداتها.

و كلّ من تلك الأنوار المشتبكة فائضة من نور الشمس و موجودة بواسطته؛ فهي مظاهرها و وسائط ظهورها و أدلّة وجودها و لو لم يكن ذلك الارتباط و الاشتباك لم يكن لنور الشمس ظهور في الأبصار مع أنّها في حدّ ذاتها في غاية الظهور و الجلاء و أنّ تلك الأطلال و الأشباح فاقدة للنور في أنفسها و أنّ الشمس إذا ظهرت بنفسها لم يبق لها نور و وجود و إن كان ظهور نور الشمس بها مع

أن ظهورها بحسب الحقيقة بنورها؛ فصارت غاية الظهور و الجلاء سببا للبطون و الخفاء؛ و الارتباط و الاشتباك بالحجب و الأستار موجب للبروز و الانجلاء؛ و هذه «١» الانوار بحسب السنخ و الأصل واحدة و بحسب المظاهر و المجالى متكثرة. فكذاك صرف الوجود الحقّ مع كونه فى غاية الجلاء و الظهور، بل عين الظهور و النور و منه يفاض كلّ نور و وجود، بلغ من شدة الظهور و النورية حدّا لا يمكن

(١). س: هذا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٥٣

أن تدركه البصائر و تعرفه الضمائر؛ فتجلى بقدرته الظاهرة فى مجالى المظاهر و الأعيان و فى هياكل الماهيات و الأكوان بأن أفاض من ذاته بذاته وجودات مقيّدة بقيود B ٨٥/ نقائص الإمكان، مشتبكة «١» بظلمات الأعدام و فقدان، ممازجة بالماهيات الإمكانية، مخلوطة بالحجب الظلمانية، مختلفة بحسب ذواتها و فقد الكمالات، متباينة باختلافها فى حصول بعض الفعليات حتّى يمكن أن يدركها العارفون لخروجها عن صرافة الوجود و النور و ممازجتها بظلمات الإمكان و القصور و ينتقلوا منها إلى الوجود الحقيقى الذى هو مبدأها و موجدتها؛ فهى بحسب تقيّداتها و اشتباكها بالماهيات مظاهر وجود الحقّ؛ لأنّها لقصورها و نقصان كمالاتها لا بدّ أن ينتهى إلى وجود كامل بالذات مستجمع لجميع «٢» الكمالات لكنّها بحسب ذواتها بحيث لو لم يظهر الوجود الحقّ و لم يظهرها بالإفاضة و الجعل لم يكن لها و لا للماهيات التابعة لها ثبوت و ظهور.

فالوجود الحقّ لغاية ظهوره صار محجوبا خفيا و باحتجابه و بطونه صار ظاهرا جليا؛ فسبحان من احتجب بغير حجاب و ستر بغير ستر، علن فبطن و بطن فعلم؛ فبالحقّ ظهر الخلق و بالخلق ظهر الحقّ؛ و إن اختلف الظهوران فكلّ من الحقّ و الخلق مرآة لمشاهدة الآخر من وجه؛ و كما أن المرآة الحسيّة «٣» لا بدّ أن لا يكون لها صبغ و لون حتّى يظهر فيها المرئى و كذا المرئى لا بدّ أن يكون له صبغ و لون فى الجملة ليظهر صورته فيها، كذلك المرآة «٤» المعنوية التى هى الماهيات لا بدّ أن لا يكون لها فى حدّ ذاتها لون الوجود المقيّد، بل يجب خلّوها عن ألوان الوجودات حتّى يمكن أن يظهر فيها المرئى الذى له لون الوجود فى الجملة؛ أعنى صور الوجودات المقيّدة المعبر عنها بلسان الشرع بصبغة الله و من الله صبغة؛ و لذا

(١). س: مشبكة.

(٢). س: بجميع.

(٣). س: الخسيته.

(٤). س: المرءة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٥٤

كانت الماهيات فى أنفسها أعداما صرفة تترأى فيها تلك الوجودات الممتزجة بأعدام النقائص و فقد الكمالات؛ و كما لا يمكن أن تتكرّر صورة المرئى فى المرآة الواحدة فكذاك لا يمكن أن يتكرّر ظهور الوجود المقيّد فى الماهية، كما شاع من الصوفية أن الله تعالى لا يتجلى فى صورة مرتين؛ و كما لا يمكن أن يظهر فى المرآة صرف النور الغير الممازج بلون الظلمة و الكثافة A ٩٥/ فكذاك لا يمكن أن يظهر فى الماهية صرف الوجود الحقّ المعرى فى ذاته بذاته عن التقيّد و الظلمة اللذين هما بمنزلة الصبغ و اللون.

[فى أنه تعالى أصل الكلّ و مبدؤه و موجد الجميع و منشؤه، و فى أنحاء تجلياته و مظاهره]

ذات الله الذى هو بذاته محض الوجود و صرف الإتيّة و النور، بحت الغيب و غيب الغيوب، بل فوق كلّ غيب و ظهور، و مظهر أسمائه

الحسنى و صفاته العليا، و منبع كلّ بهاء و كمال، و منشأ كلّ حسن و جمال، أصل كلّ أصل و فرع، و مصدر كلّ أثر و فعل، تجلّى من المرتبة الأحديّة الذاتيّة و غيب الهوية الواجبيّة إلى المرتبة الإلهيّة و حضرة الأسماء و الصفات الجلالية إجمالاً و تفصيلاً و جمعا و فرادى على نحو لا يعرفه «١» العارفون، بل يعجز عن معرفته الراسخون.

فكما أنّ ذاته بذاته وجود و موجود باعتبار، فكذلك علم و عالم باعتبار، و قدرة و قادر باعتبار إلى آخر صفاته العليا و أسمائه الحسنى على الترتيب العقلي الواقعي؛ فإنّ العقل يلاحظ أولاً ذاته الموجودة و وجوده ثمّ الحيّ و حياته ثمّ العالم و علمه ثمّ القادر و قدرته إلى آخر الأسماء و الصفات ثمّ تجلّى من تلك الحضرة

(١). س: يعرفه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٥٥

الوحدانية و المرتبة الإلهيّة إلى حضرة الربوبية و الخالقية، أى إلى مظاهر تلك الأسماء و الصفات بإيجاد المظاهر الإبداعية و التكوينية و إفاضة المجالى الأمرية و الخلقية و إظهار المرايا الآفاقية و الأنفسية بنحو آخر من التجلّى وراء الأوّل؛ فإنّ تجلّى الذات إلى حضرة الأسماء و الصفات إنّما هو بالجهات و الاعتبارات و كلّها عين الذات باعتبار؛ و أمّا تجلّيه إلى مظهره فليس كذلك؛ لأنّها غير الذات غيرية واقعية إلّا أنّها مناسبة له مناسبة المعلول للعلّة و الفرع للأصل و الظلّ للنور.

الحاصل: أنّه أفاض من ذاته بذاته مظاهر لأسمائه و صفاته على مناسبة يعرفه العارفون و بعضها مظاهر جمعها إجمالاً و تفصيلاً معاً و بعضها مجالى بعضها كذلك و هى مترتبة بعضها فوق بعض و بعضها مناسب لبعض و بعضها مناف لبعض؛ و هذا الترتيب و التقدّم و التأخر الواقعة فى مراتب تجلّيات الذات إلى B ٩٥/ حضرة الأسماء و الصفات و كذا إلى مظاهرها يسمّى تارة بالتقدّم بالحقّ و اخرى بالتقدّم بالحقيقة و اخرى بالتقدّم بالذات؛ و لا مشاحة فى التسمية.

فالعالم بجميع أجزائه- و هو الإنسان الكبير- مظهر جميع أسمائه الحسنى و صفاته العليا من الجلالية و الجمالية و المركبة منهما باعتبار و مجلى اسم الله الذى هو الجامع للأسماء كلّها؛ لأنّه اسم للذات المستجمعة لجميع الصفات الكمالية باعتبار آخر و مظهرية جميع العالم تفصيلية عينية و تميزية.

و الإنسان- و هو العالم الصغير- مرآة صغيرة هى مظهر لمشاهدة جميع أسمائه و صفاته مشاهدة بين الإجمال و التفصيل، كالعالم بجميع أجزائه؛ فهو مختصر منتخب من العالم الكبير الذى هو تفصيل الحضرة الأحديّة و الحضرة الإلهيّة و الحضرات الأسمائية و الصفاتية و خلاصة حضرات الأسماء و الصفات و كتاب الموجودات.

و الحاصل: أنّه تعالى تجلّى إلى عالم الإنسان؛ أى أفاض وجوداً كاملاً

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٥٦

مستتبعا للماهية الإنسانية؛ فجعله موجوداً متّصفاً بصفاته إلّا أنّ وجوده و صفاته عين ذاته، و وجود الإنسان و صفاته غير ذاته؛ فهما فى أصل الصفات مشتركان و إنّما التفاوت بالعلية و الزيادة «١» و الوجوب و الإمكان و التمامية و النقصان و ساير الأحكام التى تحصل للصفات بانتسابها إلى الموصوف من القدم و الحدوث و الكمال و القصور و التعلّق بغيره من المادّة أو الماهية و التجرد عنه بالكليّة؛ فالعقل إذا يجرد الصفات عن الأحكام التى بها التفاوت يجد كلّها موجودة فى الإنسان.

فهو مأمور بأن يثبت للواجب ما يجده فى العالم و فى نفسه من صفات الكمال، كما أنّه مأمور بالإيمان بوجود موجود يكون على أشرف أنحاء الوجود و الصفات؛ و مقدّس عن كلّ نقص يجده فى العالم و فى نفسه.

و عند هذا يظهر «٢» سرّ قوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» «٣» و لا- لغيرك ما ذكرناه حتّى تعقل عن جلاله الربّ و تجرى على الأقدام فى وادى إثبات الصفات.

فيقع في مبدأ الهلاكه فيضلاً؛ فإنّ/ ٠٦ A/ ما ذكرناه تنبيه و تلويح لا- إيقان و تحقيق بالأسر؛ إذن الناسوت مزيل سرادقات جمال اللاهوت. «فكلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم» (٤) يا للتراب و ربّ الأرباب. هرچه آن بر هم نهاده دست عقل و حسّ و وهم كبريائش سنگ بطلان اندر آن انداخته

(١). س: الزيات.

(٢). س: الظهر.

(٣). بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٢؛ ج ٦، ص ٢٥١؛ ج ٥٧، ص ٣٢٤؛ ج ٥٨، ص ٩١ و ٩٩؛ ج ٦٦، ص ٢٩٣؛ التفسير الصافي، ج ٤، ص ١٥٤؛ الجواهر السنيّة، ص ١١٦؛ شرح اصول الكافي (للمولى صالح المازندراني)، ج ٣، ص ٢٣؛ ج ٤، ص ١١٨؛ ج ٦، ص ٧٠؛ شرح مائة كلمه، ص ٥٧؛ عوالي اللئالي، ج ١، ص ٥٤؛ ج ٤، ص ١٠٢؛ عيون الحكم و المواعظ، ص ٤٣٠؛ مطلوب كلّ طالب، ص ٥ و نور البراهين، ج ١، ص ٩٣ و ٢٢٤؛ ج ٢، ص ٢١٤ و ٤٠٢.

(٤). انظر: الرواشح السماويه، ص ١٩ و ١٣٣؛ الفصول المهمّة، ج ١، ص ٢٦٣ و مشرق الشمسين، ص ٣٩٨.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٥٧ به خيال در نكند، تو خيال خود مرنجان

كما يصحّ أن يقال: إنّ ذاته تعالى تجلّى من مرتبه ذاته الأحديه إلى حضرة أسمائه و صفاته ثمّ إلى مظاهرها كذلك يصحّ أن يقال: إنّ حضرة الأسماء و الصفات تجلّى إلى مظاهرها. فذاته تعالى كما أفاض من ذاته صفاته فكذلك صفاته التي هي عين ذاته باعتبار و تجليات ذاته باعتبار آخر و أسبابه التي هي عبارة عن ذاته ملحوظا مع صفاته أفاضت صفات المخلوقين و أسمائهم؛ و كما أنّ ذواتهم مظاهر ذاته و صفاتهم مظاهر صفاته و مجعولات ذاته كذلك هي مجعولات صفاته التي هي عين ذاته و أسمائه التي هي ذاته بملاحظه صفاته؛ و الكلّ راجع إلى الذات الحقّ و صرف الوجود المطلق؛ فهو أصل الكلّ و مبدؤه و موجد الجميع و منشؤه.

[في مراتب عالمي الكبير و الصغير، و أنّه تعالى أصل الوجود و مبدأ الكمال]

مجموع العالم و هو الإنسان الكبير كشخص واحد له ظاهر هو عالم الحسّ و الظاهر و الملك و الشهاده المطلقة، و باطن هو عالم البرزخ و المثال و الشهاده المضافه و الملكوت الأسفل؛ و لهذا الباطن باطن هو عالم الأرواح و العقول و عالم الملكوت الأعلى و الغيب المضاف، و لهذا الباطن أيضا باطن هو الغيب المطلق و عالم الجبروت و حضرة الأسماء و الصفات الإلهية، و لهذا الباطن أيضا باطن هو غيب الغيب و منقطع الإشاره و حضرة الوجود البحت و مرتبه الأحديه و هو النور المفيض لكلّ نور و الظهور المظهر لكلّ ظهور و الوجود الموجد لكلّ وجود، و تلك المراتب مترتبه بعضها فوق بعض و العوالم/ ٠٦ B/ الثلاثه الاول مظاهر ذاته و مجالي أسمائه و صفاته.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٥٨

و إذ عرفت ذلك في مجموع الموجودات الذي هو الإنسان الكبير فاعلم أنّ حكم الإنسان الذي هو العالم الصغير و خلاصه الموجودات و فذلكه حساب الكائنات و آخر النشأت «١» الإمكانية باعتبار و أولها باعتبار آخر كذلك؛ إذ له ظاهر هو البدن، و لهذا الظاهر باطن هو القوى الساريه فيه، و لهذا الباطن أيضا باطن هو النفس «٢» المجرّده، و لهذا الباطن باطن هو الروح القدسى - أعنى العقل الأخير الواقع في سلسله العقول الطويله- و لهذا الباطن أيضا باطن إلى أن ينتهي إلى الوجود الحقّ الحقيقي.

و كما أنّ مراتب الحسّ و المثال و الأرواح و العقول من أجزاء العالم و المرتبتين الأخيرتين خارجتان عنها و إنّما يصل بعض أجزاءه- أعنى العقول- إليهما بالاتصال فكذلك هذه المراتب الثلاث داخله في الإنسان و المرتبتان الأخيرتان خارجتان منه و إنّما يصل بعض أجزاءه و هو النفس «٣» المجرّده إليهما بالاتصال.

و كما أنّ البدن و قواه و ما في القوى من النفوس و الصور الجزئية و النفس المجردة و ما فيها من الصور الكليّة و العقول و ما يشبث فيها من الامور اللاتئة كلّها من فيض الحقّ و مظاهر أسمائه و صفاته لكن بالترتيب؛ فإنّ حياة البدن بالقوى السارية فيه و حياتها بالنفس المجردة و حياتها بروح القدس و حياته بالأخرة بالوجود الحقّ كذلك حال مجموع العالم؛ فإنّ حياة مجموع الأجسام بالطبائع و القوى السارية فيها و حياتها بالنفس القدسية المتصرفّة في تلك القوى و حياتها بالعقول و حياتها بالوجود الحقيقي الذي هو الحيّ بذاته الكامل في صفاته، فلا وجود و لا موجود و لا حيّ و لا حياة و لا كامل و لا كمال و لا علم و لا عالم و لا قدرة و لا قادر إلّا هو تعالى شأنه.

(١). س: النشاط.

(٢). س: نفس.

(٣). س: نفس.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٥٩

[في حضرات الأسماء و الصفات، و العوالم التي هي أفعاله تعالى و مظاهر أسمائه و صفاته، و كيفية الصدور]

لا ريب /A ١٦/ في أنّ الفعل معناه التأثير أو الأثر نفسه و الصفة مبدأ و الاسم في شأنه إنّما يطلق على الذات المقدّسة مع ملاحظة صفة من صفاته؛ لأنّ ملاحظة الذات بذاته من حيث ذاته غير ممكن؛ و كما أنّ صفاته تعالى بكثرتها منحصر اصولها في أربعة أقسام فكذلك أسمائه الحسنی منحصر في هذه الأربعة، لما عرفت من أنّها يطلق على الذات بملاحظة الصفات.

و بيان الترتيب في صفاته أنّ صفاته تعالى إمّا سلبية أو ثبوتية، و السلبية صفات مفهوماتها السلوب المضافة إلى أشياء اخر كان يلاحظ فيها نفى ما لا يليق بجناحه و سلب ما لا ينبغي أن يسند إلى بابه من نقائص الحدثان و قصورات الإمكان؛ و ذلك كالغنى و التسبيح و التقديس، و الأسماء بإزائها الغنى و السبوح و القدوس؛ و الثبوتية صفات مفهوماتها ثبوت أمر ليس سلبيا و هي إمّا مفهومها مجرد الإضافة كالحالقية و الراقية؛ و الاسم في هذه المرتبة كخالق و الراقق؛ و يسمّى هذا القسم عند بعض بصفات الفعل و عند آخرين ترجع هذه الإضافات كلّها إلى أمر واحد هو صفة الذات - أعني المبدئية للكلّ - أو مفهومها أمر ثبوتى سوى الإضافة؛ و هذا القسم إمّا لا يحتاج في الحقيقة إلى الإضافة إلى الغير و لا تعرضه الإضافة أيضا كالحياة و البقاء؛ و الاسم في هذه المرتبة مثل الحيّ و الباقي؛ و إمّا لا يحتاج في الحقيقة إلى الإضافة لكن تعرضه الإضافة، كالعلم و القدرة و السمع و البصر؛ و الأسماء في هذه المرتبة كالعالم و القادر و السميع و البصير؛ فإنّ كونه عالما و قادرا لا يتوقّف على وجود المعلوم و المقدور و كذا كونه سميعا و بصيرا؛ لأنّ تعالى عالم إذ لا معلوم و قادر إذ لا مقدور و سميع و بصير و إن لم يكن مسموع و لا مبصر إلّا أنّه تعرض لهذه الصفات الإضافة إلى الغير.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٦٠

و هذه الأقسام كلّها صفات الذات إلّا القسم الثانى فإنّه مختلف فيه في أنّه مجرد إضافة أو يرجع إلى صفة الذات.

و الأسماء /B ١٦/ و الصفات الجلالية عبارة عن السلبية، و الجمالية عن الثبوتية عند جماعة؛ و عند آخرين الجلالية عبارة عمّا يدلّ على القهر و الغلبة، كالتّهّار و الجبار و المتكبر، و الجمالية عبارة عمّا ينبئ عن اللطف و الرحمة، كالرحمن و الرحيم و اللطيف؛ و لا مناقشة في الاصطلاح.

فظهر أنّ الأسماء و الصفات بحسب أصولها أربعة:

[١]. سلبية

[٢]. و ثبوتية؛ هي مجرد الإضافة

[٣]. و ثبوتية لا يتوقف تحققها على الإضافة ولا يعرضها أيضا؛ و هي الحقيقة المحضة

[٤]. و ثبوتية لا يتوقف عليها و لكن يعرضها؛ و هي الحقيقة ذات الإضافة.

و بعضهم قال في تريباع الأسماء: إنَّ أسماءه تعالى منحصرة في أسماء الذات و أسماء الصفات و أسماء الأفعال، و أسماء الصفات على قسمين؛ فالمجموع أربعة.

و بيان ذلك: أنَّ الاسم إنما يطلق على الذات باعتبار نسبة و تعيين ما؛ و ذلك الاعتبار إما اعتبار أمر عارض عدمي إضافي، كالأول و الآخر و السبوح و القدوس؛ لأنها عبارة عن الذات مع اعتبار الأولية و الآخريه و التسبيح و التقديس عن النقائص و هي امور إضافية عدمية؛ و يسمى هذا القسم أسماء الذات أو اعتبار أمر وجودي يعتبره العقل من غير أن يكون زائدا على الذات في الواقع؛ فهو إما لا يتوقف على تعقل الغير و وجوده، كالحَيِّ و واجب الوجود؛ فإنَّهما عبارتان عن الذات مع اعتبار الحياة و وجوب الوجود و هما عين الذات و تعقلهما لا يتوقف على تعقل الغير أو يتوقف على تعقل الغير دون وجوده، كالعالم و القادر و السميع

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٦١

و البصير؛ فإنَّها عبارة عن الذات مع اعتبار العلم و القدرة و السمع و البصر التي هي غير زائدة على الذات و لكن يتوقف تعقلها على تعقل الغير و إن لم يتوقف على وجوده لكونه عالما إذ لا معلوم و قادر إذ لا مقدور و هكذا؛ يسمى هذان القسمان أسماء الصفات و إما أن يتوقف على وجود الغير و على تعلقه به معاً، كالخالق و الرازق؛ و يسمى هذا القسم أسماء الفعل. فالأقسام الأولية أربعة. و لو شئت عددتها في التقسيمين ثلاثة بجعل الأسماء التي للإضافة بقسميها في التقسيم الأول و أسماء الصفات بقسميها في الثاني قسما واحدا و لا مشاحة في ذلك.

و أما الاسم الذي هو الذات مع اعتبار استجماعه لجميع الصفات، كاسم «الله» الذي هو للذات المقدسة المستجمعة لجميع الصفات الكمالية فهو أصل الأسماء و جامعها/٢٦ A و يسمى بالاسم الأعظم و الإمام الأعظم و الرئيس الأقدم و هو ليس قسما خامسا أو رابعا، بل هو عبارة عن مجموع الأقسام و داخل فيها، بل هو عينها.

و إذ عرفت أنَّ اصول حضرات الأسماء و الصفات أربعة فاعلم أنَّ العوالم التي هي أفعاله تعالى و مظاهر أسمائه و صفاته مع كثرة أشخاصها و عدم تناهيتها منحصرة أيضا في أربعة:

الأول: عالم الملك و الشهادة؛ و هو عالم الأجسام و ما فيها من القوى و الطبائع؛ و وجوده بديهي محسوس؛ و ينقسم إلى العرش و الكرسي و السموات و الأرضين و ما فيهنَّ و ما بينهنَّ و ما تحتهنَّ و ما فوقهنَّ.

و الثاني: عالم المثال؛ و هو عند المشائين موجود في القوى الدراكة الفلكية و الأرضية، و ليس عالما قائما في نفسه خارجا عن عالمي المحسوسات و المعقولات؛ و عند الإشراقين عالم برأسه قائم بذاته موجود بين المحسوسات و

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٦٢

المعقولات و ليس قائما بإحدهما؛ و الامور المشاهدة في النوم إنما يكون في هذا «١» العالم.

[الثالث]: عالم النفوس الشاملة للنفوس المجردة المتعلقة بالأفلاك المنطبعة الحائلة فيها و ليس لها حال منتظر إلا ما يفاض عليها من الكمال و الفعلية بتحريك الأجرام بأن تشبه و تناسب بالحق الأول و العقول القادسة الفعلية من كل جهة و للنفوس الإنسانية المجردة التي هي ناقصة في أن الحدوث يتكامل بالتدبر و التصرف في الأبدان.

و من عالم النفوس عالم الجنَّ و الشياطين و أشباههم؛ و يسمى عالم النفوس بعالم الملكوت الأولى.

[الرابع]: عالم العقول المسمى بالملكوت الأعلى و الملائكة الأعلى هي

موجودات مرتبة عند المشائين؛ و عددها كترتيبها مشهورة.

و من ذلك العالم عالم الملائكة المقربين باختلاف مراتبهم من مهيمين و المستغفرين و الصائين و الحاقين و المسبحين؛ و عالم

الأرواح من روح القدس و غيرها.

فالعوالم أربعة إن عددت عالم المثل عالما برأسه كما عليه الإشراقون؛ و ثلاثة إن لم يكن عالما برأسه كما/B ٢٦/ ذهب إليه المشاءون.

و أما عالم الأعيان الثابتة في الخارج كما ذهب إليه المعتزلة فبين الفساد و في العلم كما عليه الصوفية؛ فعلى تقدير ثبوته فليس عالما يكون مظهرا لأسمائه و صفاته؛ إذ لا تترتب عليه آثار «٢» إلّا في الشهود العلمي و الحضور الانكشافي؛ فهو ليس عالما خارجيا آخر.

(١). س: هذ.

(٢). س: آثارا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٦٣

و أما عالم الإنسان الصغير الجامع لجميع العوالم فهو و إن كان مظهرا أعظم و نظيرا للاسم الجامع الأقدم و زبده الكلّ و منتخب الجلل إلّا أنّه ليس عالما برأسه، بل هو عبارة عن مجموع العوالم و داخل فيها.

و لنا أن نقول بعبارة أخرى: كما أن أصول الحضرات الأسمائية و الصفاتية أربعة أو ثلاثة كذلك أصول المظاهر و أمهات النشآت الكونية أربعة أو ثلاثة:

النشأة الدنيوية و البرزخية و الاخروية المنقسمة إلى النشأة الجنتية و النشأة النارية «١»؛ فإن جعلت الاخروية نشأتين فالنشآت أربعة و إن جعلت واحدا فتلاثة.

و جميع تلك العوالم و النشآت مظاهر الأسماء و واقعة تحتها و مناسبة لها؛ و أعداد اصولها مطابقة لأعداد اصولها و كلّ منها مظهر لما يناسبه و كلّها مرتبة و في كلّ مرتبة مراتب لا تحصى كثرة و لكنّها ليست على السواء؛ لأنّ بعضها مظهر اسم واحد و بعضها مظهر الأ-كثر من واحد و بعضها مظهر الجميع تفصيلا و إجمالا؛ فلكلّ موجود حظّ من بعض أسمائه دون كلّها سوى الإنسان؛ فإنّ له رتبة المظهرية للكلّ و لذا صار قابلا للخلافة الإلهية؛ فحظّ الملائكة إنّما هو من اسم السبوح و القدوس؛ فإنّه بعض أسمائه؛ قالوا: نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ «٢» و هذا القول من اقتضاء التعظيم و التبجيل و لذلك ما عصوا ربّهم قطّ؛ و حظّ الشياطين من اسم الجبار و المتكبر؛ فإنّه أيضا بعض أسمائه، كما قال رئيسهم: أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ «٣» و هذا القول من اقتضاء التكبر؛ و لذلك عصى و غوى؛ و كذلك لكلّ موجود حظّ لا يشاركه فيه غيرها؛ و ليس هذه الخصوصية إلّا لاقتضاء الاسم الذي هو داخل تحته؛ و الإنسان مظهر جميع الأسماء الجلالية و الجمالية؛ وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا «٤» و لذلك عصى تارة و أطاع أخرى؛ و ليس

(١). س: النار.

(٢). البقرة / ٣٠.

(٣). الأعراف / ١٢.

(٤). البقرة / ٣١.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٦٤

المراد بآدم هو/A ٣٦/ أبو البشر وحده، بل هو و ذريته المستعدون بحسب فطرتهم الأصلية لتعليم الأسماء الإلهية و ظهورها فيهم بالقوة أو الفعل كما يومئ إليه قوله تعالى: وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ «١»- الآية- و كلّ من كان فعلية ظهور هذه الأسماء فيه كلّا أو جلا أكثر كان أكمل من غيرها، كالأنبياء و الأوصياء بحسب مراتبهم؛ و كلّ من كان ظهورها فيه على أكمل الوجوه و أقواها و أتمّها و على أعلى مراتب الفعلية الممكنة في نوع الإنسان فهو أشرف الكلّ و قدوة الجميع؛ و الفيض المتوسط بين

الخلق و الحق و البرزخ بين الموجودات الإمكانية و الوجود المطلق هو منتهى شئون الأعيان و الحد المشترك بين الوجود و الإمكان و على الأعراف رجال يعرفون كلاً بسيمائهم «٢» «٣» و يسمى هذه المرتبة عند أهل الله بالوجود المحمدي و النور الأحمدي. و لك أن تقول بعبارة اخرى: إن مجموع العوالم بتفاصيلها مظهر جميع الأسماء تفصيلاً و بجملتها مظهر اسم «الله» تعالى و هو الاسم الأعظم إجمالاً و بحسب ظاهرها؛ و النشأة الدنيوية مظهر اسم «الظاهر» و «الرحمن» و بحسب باطنها؛ و النشأة الاخروية مظهر اسم «الباطن» و «الرحيم».

و كذا الإنسان بتفاصيله مظهر جميع الأسماء تفصيلاً أدون من تفصيل العالم و بجملته مظهر اسم «الله» و الاسم الأعظم إجمالاً أكثر من إجمال العالم؛ و هو بحسب الظاهر مظهر اسم «الرحمن» و «الظاهر»، و بحسب الباطن مظهر اسم «الرحيم» و «الباطن». فالعالم بجملتها في كفة الميزان و الإنسان في كفة اخرى مع أنه منها و داخل فيها. و من تأمل في ما ذكرناه و أدرك حقيقة معناه يجد من علو قدر «الله» و جلاله و

(١). الأعراف / ١١.

(٢). س: يعرفون سيمائهم.

(٣). الأعراف / ٤٦.

(٤). س: قدره.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٦٥

عظمته و كبريائه ما يبهر العقول و يدعش به أفهام الفحول.

[في جعل الوجودات الخاصة عند الصوفية و المتكلمين و الحكماء]

قد عرفت أن المجعول بالذات هو الوجودات الخاصة دون الماهيات و أن الجعل إنما هو التعلق و التبعية؛ و الغرض هنا بيان أن جمعها مجعولة للواجب تعالى ابتداءً كما تراه قوم من الصوفية و المتكلمين أو أن جمعها ليست مجعولة له بلا واسطة، بل إنما الجعل و الصدور منها بالترتيب السببي و المسببي كما/ ٣٦ B اختاره الحكماء.

فيقول جمهور الحكماء «١»: إن أول الصوادر منه سبحانه جوهر قدسي بسيط و بتوسطه يتكثر شعب الوجود و يتفجر ينابيع الفيض و الجود؛ و احتجوا على ذلك بامتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي بلا واسطة؛ إذ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد؛ و استثناء الآثار المتعددة إلى المؤثر الواجب الحقيقي لا يمكن إلا بتعدد الإله كصدورها عن النفس الناطقة بتوسط الأعضاء و القوى الحائلة فيها أو بتعدد الشروط و القوابل كصدور الآثار و الحوادث المتكثرة في عالم العناصر عن العقل الفعال لتعدد الشرائط و القوابل؛ و أما الواحد الحقيقي الذي ليس لفعله آله و لا تعدد شرائط و قوابل - كالحق الأول - فلا يجوز أن يصدر عنه أولاً أثر واحد «٢»؛ إذ لا بد أن تكون بين العلّة و المعلول مناسبة تامة يصدر بها ذلك المعلول عنها و إلا جاز أن يصدر كل شيء عن كل شيء «٣» إذا كانت المناسبة لازمة بينهما.

نقول: لو صدر معلول عن علّة واحدة من كل جهة بمناسبة خاصة بينهما؛ فلو صدر عنها معلول آخر، فإن كان صدوره بتلك المناسبة اتحدت «٤» المعلولات

(١). س: + على.

(٢). س: الواحد.

(٣). س: +. و.

(٤). س: اتحد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٦٦

لأتحد العلة والمناسبة؛ ولو كان بمناسبة أخرى لزم اشتغال العلة على جهات متعددة؛ وهو خلاف الفرض.

و بتقرير آخر: لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد «ا» و «ب» مثلا و «ا» ليس «ب» فقد «ا» صدر عنه عن الجهة الواحدة «ب» و ما ليس «ب»؛ و ذلك يوجب اجتماع النقيضين.

و بتقرير آخر: لو صدرت «٢» الكثرة عن الواحد الحقيقي و جب أن يكون مناسبا لها و الكثرة من حيث هي متغايرة له؛ فلو كانت العلة الواحدة من حيث هي واحدة مناسبة لتلك الكثرة من حيث هي كثره لكانت متغايرة لنفسها مع أنها من حيث الواحدة مناسبة لنفسها؛ هذا خلف.

ثم الظاهر اتفاق الكل على امتناع صدور معلول واحد عن علل متعددة مع أن ما استدلووا به عليه يجري مثله في صدور المتعددة عن الواحد. /A٤٦/

و التحقيق: أن استحالة ذلك مما لا ريب فيه و ما ذكرناه من الأدلة و غيرها تامة غير قابلة للمنع؛ فلو كان المتعدد معلولا لواحد و جب أن يكون إما في مراتب متعددة أو تكون للواحد جهات متكثرة بتكثير المعلول حتى يكون صدور الكثرة عنه باعتبارها. ثم الأشاعرة كبعض المتكلمين خالفوا الحكماء في تلك المقدمة - أعني استحالة صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي - و جوزوا استنادها إليه و لذا صرحوا باستناد الممكنات برمتها حتى أفعال العباد إليه سبحانه بلا واسطة مع تنزهه عن شوائب التركيب و الكثرة. و الصوفية و قوم آخر من الكلاميين وافقوا الحكماء في تلك المقدمة إلا أنهم أثبتوا للواجب صفات و نسب و إضافات متغايرة لذاته مفهومها لا مصداقا و ذهنا

(١). س: فقدر.

(٢). س: صدر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٦٧

لا خارجا؛ و جوزوا صدور الكثرة عنه أولا لأجلها.

و بطلان مذهب الأشاعرة و من وافقهم من المتكلمين ظاهر لا يحتاج إلى بيان و ما قررناه من أدلة امتناع صدور الكثرة عن الوحدة حجة عليهم على أن الأشاعرة و إن جوزوا استناد الآثار المختلفة إلى الله تعالى لكنهم لما أثبتوا للواجب تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته يلزمهم أن لا يقولوا بكونه واحدا حقيقيا و يلتزموا بتركبه تعالى من الذات و الصفات تعالى ربنا عن ذلك؛ فهم في أول الأمر خارجون عن هذا المقام؛ و المتكلمين الذين وافقوهم في جواز صدور الكثرة عن ذاته لمحض تعدد الإرادة و تكثير المشية من غير اعتبار كثرة اعتبارية حتى السلوب و الإضافات منعوا تلك المقدمة المحققة المبرهنه عليها من دون حجة.

ثم لو كان مذهبهم أن صدور الكثرة عنه على الترتيب لا يمكن توجيه كلامهم على ما وافق الحق إلا أن ظاهر كلماتهم أنه بدونهم مع أن الظواهر الواردة من الشريعة مشعرة بالترتيب كقولهم: «أول ما خلق الله العقل» «١» أو «القلم» «٢» أو «الروح» «٣» أو «النور» «٤» أو «الماء» «٥» و قوله تعالى: «ثم استوى على العرش» «٦» و «ثم استوى إلى السماء» «٧» و قوله: «و الأرض بعد ذلك دحاها» «٨».

(١). انظر: بحار الأنوار، ج ١، ص ١٠٥؛ الجواهر السنية، ص ١٤٥، ٣٣١؛ الرواشح السماوية، ص ٣٥، ٢٠٢؛ سعد السعود، ص ٢٠٢؛

شرح الأسماء الحسنى، ج ١، ص ٨١؛ ٢٥٢ و مع تفاوت ما في: الكافي (كتاب العقل و الجهل) حديث ١٤.

(٢). انظر: بحار الأنوار، ج ٥٧، ص ٣٠٩، ٣١٣، ٣٦٢، ٣٦٦ و ٣٧٤ - ٣٧١.

(٣). انظر: شرح اصول الكافي (للمولى محمد صالح المازندراني)، ج ١٢، ص ٨.

(٤). انظر: بحار الأنوار، ج ١، ص ٩٧، ١٠٥؛ ج ١٥، ص ٢٤؛ ج ٢٥، ص ٢٤ و ج ٥٤، ص ١٧٠؛ تفسير قمي، ج ١، ص ١٧؛ الرواشح السماوية، ص ٣٥؛ سنن النبي، ص ٤٠٠؛ عوالي اللئالي، ج ٤، ص ٩٩؛ الغدير، ج ٧، ص ٣٨؛ مستدرک سفینه البحار، ج ٢، ص ١٤ و ج ٧، ص ٣١٦؛ نور البراهين، ج ١، ص ١٧٩ و ج ٢، ص ٢٠٧ و مع تفاوت ما في: الكافي (كتاب العقل والجهل)، حديث ١٤.

(٥). انظر: بحار الأنوار، ج ٥٧، ص ٦٧ و ٧٣.

(٦). الأعراف / ٥٤، يونس / ٣، الرعد / ٢، الفرقان / ٥٩، السجدة / ٤ و الحديد / ٤.

(٧). البقرة / ٢٩، فصلت / ١١.

(٨). النازعات / ٣٠.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٦٨

أما المتكلمون الموافقون /B ٤٦/ للحكماء في تلك المقدمه فقالوا: إنّ ذاته واحد حقيقي من كلّ جهة لكن لا ينافي وحدته الحقّة الحقيقية كثرة الاعتبارات من السلوب و الإضافات؛ فإنّه لا زال مسلوبا عنه صفات الممكنات و أحوالها و متصفا بإضافات، ككونه تعالى عالما قادرا خالقا رازقا إلى غير ذلك من الإضافات؛ فيمكن أن تصدر عنه الكثرة باعتباره الإضافات و السلوب المتكثرة؛ و هذه الاعتبارات و القول بصدور الكثرة لأجلها نظير ما أثبتته الحكماء من الجهات و الاعتبارات في العقل الأوّل و إسناد صدور الكثرة إليها؛ و الفرق أنّ الجهات و الاعتبارات الحاصلة في العقل بعضها مجعول بالذات كالوجود و بعضها مجعول بالعرض كالماهية و الإمكان و التعقل، و الاعتبارات الحاصلة للواجب من السلوب و الإضافات فإنّما هي منتزعة من ذاته بذاته و كلّها راجعة إلى وجوب الوجود و القيوية المطلقة؛ فلا يلزم تكثّر و جهات واقعية في ذاته تعالى؛ و معنى انتزاعها عن ذاته أنّه لو وجد الغير الذي كان من شأنه الانتزاع لا ينتزعها عنه و لا يتوقّف حصولها له تعالى على وجود الغير في الخارج؛ إذ الفرض توقّف وجوده منه على هذه الاعتبارات؛ فلو توقّف حصولها أيضا عليه لزم الدور؛ أيضا لو توقّفت هذه السلوب و الإضافات على وجود الغير في الخارج لزم عدم اتّصاف الواجب بها قبله؛ فيلزم أن لا يكون الواجب قبل إيجاد الصادر الأوّل عالما قادرا مريدا متكلّما إلى غير ذلك من الصفات الآفاقية و لا مسلوبا عنه الجسم و الجوهر و العرض و أمثالها، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. فثبوت هذه الاعتبارات يتوقّف على تعقل الغير على فرض وجوده لا على ثبوته فيه؛ و وجود الغير في الخارج يتوقّف على تعقلها على النحو المذكور؛ فلا يلزم شيء من المحذورين.

و أورد عليهم بأنّ هذه السلوب و الإضافات المتعدّدة لا بدّ من وجودها في ظرف حتّى /A ٥٦/ يصير منشأ لصدور الكثرة مع أنّها ليست موجودة في الخارج و

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٦٩

هو ظاهر و لا في علم الغير و إلّا كانت موقوفة على ثبوته و لزم الدور و لا في علم الواجب تعالى و إلّا لزم التكتّر في ذاته؛ فمن أين يحصل حتّى تستند الكثرة إليها؟!

و أجابوا بأنّ حصولها في علم الله تعالى الإجمالي أو غيره على وجه لا يلزم التكتّر في ذاته؛ و تفصيل ذلك يحتاج إلى تفصيل ليس هنا محلّه.

و بالجملة: يمكن أن يقال: إنّ تعدّد السلوب و الإضافات إنّما يقتضى وجود المسلوب و المضاف وجودا علميا إجماليا لا وجودا علميا تفصيليا؛ و هذا «١» النحو من الوجود أيضا مجعول لكن لا تترتب عليه الآثار الخارجية و هذه الوجودات العلمية الإجمالية منشأ لصدور الممكنات العينية بالوجود الأصلي التفصيلي على الترتيب أو بدونه.

و المحصّل: أنّ هؤلاء المتكلمين وافقوا الحكماء في القول بالمقدمه المذكورة و خالفوهم في قولهم بحصول الاعتبارات لذاته كما

قَرَّناه و عدم قدحها في وحدته الحَقَّة كما أنَّ الحكماء قالوا بحصول الاعتبارات في العقل الأوَّل و أيضا الحكماء قالوا بصدور «٢» الكثرة عنه تعالى على الترتيب و لا يعلم من مذهب هؤلاء المتكلمين أنَّه على الترتيب أو بدونه لكن الظاهر قولهم بالترتيب نظرا إلى ثبوته بالنقل.

هذا ما ذكره هؤلاء المتكلمون مع التفتيح و التوضيح و أنت تعلم أنَّه فرق بين الاعتبارات الحاصلة في العقل الأوَّل و الاعتبارات الحاصلة للواجب. فإنَّ العقل بعد صدوره عن الواجب تعالى يلزمه المعلولية و الانحطاط «٣» عن صرافة الوجود و الوجوب الذاتي؛ جهات عدميته راجعة إلى النقص و القصور؛ و هذه الجهات امور واقعية يوجب نوع تركيب في ذاته؛ إذ لا ريب في أنَّ الجهة التي تنتزع عنها الماهية مغايرة في الواقع للجهة التي ينتزع عنها الوجود العام؛ و القول ببساطته و وحدته

(١). س: هذ.

(٢). س: الصدور.

(٣). س، الانحطاطه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٧٠

من جميع الجهات فاسد؛ فهو بكلَّ جهة تناسب معلولا يمكن أن يصدر عنه و أما الواجب تعالى فلا ريب في B ٥٦/ أنه صرف الوجود المتقدِّس عن كلَّ جهة واقعية إلاَّ أنَّه مع وحدته الحَقَّة و بساطته التامية حقيقته أنه مجرد و الواجب الوجود و قيوم للكلِّ «١»؛ و كلَّ واحد من هذه الثلاثة- أعني التجرد و وجوب الوجود و القيومية المطلقة- راجعة إلى صرافة الوجود؛ إذ فرض عدم بعضها يوجب خروجه عن الصرافة و المحوضة؛ فهي لا يوجب تكثيرا و تعدد جهة فيه؛ و هذه الثلاثة ليست معلولة له تعالى و لا جهات واقعية مغايرة للذات، بل هي غنى الذات و في مرتبه ما يتراءى من مغايرة مفهوماتها للذات إنما هو مجرد اعتبار العقل و تحليله، و لا مغايرة في الواقع بوجه.

ثمَّ وجوب الوجود يلزمه الحياة و الأزلية و الأبدية و غيرها من الصفات الكمالية من دون لزوم تكثُر و تعدد؛ فهي أيضا ثابتة في مرتبة الذات من غير معلولية لها و التجرد يلزمه العلم الكمالى و هو أيضا غنى الذات و جميع الصفات الإضافية لازمة للقيومية المطلقة؛ و مبدأ الجميع و إن كان غنى الذات إلاَّ أنَّ مفهوماتها المتغايرة بالتغاير الواقعي نظرا إلى انتزاعها عن الامور المتغايرة معلولة له تعالى غير موجودة في مرتبه، مترتبة على القيومية المطلقة؛ و لترتبتها عليها و رجوعها إليها لا يوجب تكثُر و تعدد جهة في الذات؛ و كما أنَّ عدم وجودها في مرتبة الذات لا يوجب نقصانها لعدم كونها كمالا لها؛ إذ المعلول لا يكون كمالا للعلِّم، فكذا عدم ثبوتها قبل وجود المعلول الأوَّل لا يوجب نقصا في الذات مع أنَّها كما لا يتقدم عليه لا يتأخر عنه أيضا بل ثبوتها في مرتبة واحدة متأخرة عن الذات بالتأخر الذاتي دون الزمانى.

فظهر أنَّ هذه الاعتبارات و إن كانت ثابتة للواجب تعالى إلاَّ أنَّ ثبوتها على

(١). س: لا كمل.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٧١

وجه لا يوجب تكثُر و تعدد جهة في ذاته الأقدس؛ فلا يوجب شىء منها جهة واقعية في الذات حتى يمكن «١» أن يصدر عن الذات باعتبارها شىء و باعتبار جهة اخرى شىء آخر «٢»، بل المسلم حينئذ أن يكون الصادر عنه واحدا A ٦٦/ مناسباً له في هذه الصفات على النحو الذى يمكن تحقُّقه في أشرف الممكنات؛ فاللازم حينئذ أن يصدر عنه أولاً شىء يناسب ذاته الكاملة من وجه بحيث يكون مظهرا جامعاً إجمالياً لجميع صفاته الثبوتية و السلبية و الجلالية و الجمالية و ما هو إلَّا العقل الأوَّل؛ فهو المظهر الجامع الإجمالى

للوّاجب تعالى و أسمائه و صفاته و بتوسّطه تحصل لها مظاهر عينيه تفصيليه و مجالى حقيقه خارجيه. فإن قيل: يمكن أن يكون علمه تعالى قبل الإيجاد بالمسلوبات و المضافات المتكثّره سببا لصدور الكثره عنه تعالى بأن يكون الذات مع اعتبار كلّ واحد منها علّه لصدور بعض الأشياء.

قلنا: علمه الحقيقى الكمالى ليس إلّا بحت الذات فلا تكثّر فيه؛ و علمه الحضورى الإضافى الإشراقى لا يكون إلّا مع وجود المعلوم فى الخارج أو بعده؛ فلا يتقدّم حتّى يصير سببا لصدوره؛ و العلم الصورى التفصيلى على فرض صحّته إنّما هو على الترتيب السببى و المسببى عند القائلين به؛ فما ترتّب عليه فى الخارج أيضا كذلك.

و أمّا الصوفيه فإنّهم و إن وافقوا الحكماء فى المقدّمه المذكوره و امتناع صدور الكثره عن الواحد الحقيقى من حيث هو واحد إلّا أنّهم خالفوه فى المبدأ الأوّل و الصادر الأوّل و كيفيه الصدور؛ فإنّهم أثبتوا للوّاجب صفات و نسبا مغايره لذاته عقلا لا خارجيا؛ و جوزوا صدور الكثره عنه بتوسّطها؛ و قالوا: إنّ تعالى من حيث وحدته الذاتيه لا يثبت له إلّا واحد من تلك الصفات و الاعتبارات و بواسطته يلحقه

(١). س: ممكن.

(٢). س: اخرى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٧٢

سايرها و بواسطه تكثّرها تحصل كثره وجوديه حقيقه؛ و صرّحوا بأنّ حصول الكثره الوجوديه إنّما هو على الترتيب؛ و اختلف كلامهم فى الصادر الأوّل:

فقال بعض المتأخّرين منهم: «إنّ للوجود مراتب:

أوليها: الوجود الذى لا يتعلّق بغيره و لا يتقيّد بقيد؛ و هو الحرى بأن يكون مبدأ الكلّ.

و ثانيها: الوجود المتعلّق بغيره من العقول و النفوس و الطبائع و الموادّ و الأجرام.

و ثالثها: الوجود البسيط الذى ليس شموله و انبساطه على نحو B ٦٦/ عموم الكليات الطبيعیه و لا- خصوصه على سبيل خصوص الأشخاص المندرجه تحت الطبائع النوعيه أو الجنسيه، بل على نهج يعرفه العارفون و يسمّونه النفس الرحمانى و هو الصادر الأوّل عن العله الأولى و هو أصل العالم و حياته و نوره السارى فى جميع السماوات و الأرض فى كلّ بحسبه و ليس هو الوجود الانتزاعى الإثباتى الذى هو كسائر المفهومات الكليه.

و إلى هذه المراتب وقعت الإشارة فى كلام بعض العرفاء حيث قال: «الوجود الحقّ هو الله و الوجود المطلق فعله و الوجود المقيد أثره» و مراده من الأثر نفس الماهيات؛ إذ هى بمنزله قيود الموجودات الخاصيه و هى ليست مجعوله إلّا بالعرض» انتهى؛ و هذا كما ترى صريح فى أنّ الصادر الأوّل هو الوجود المنبسط.

و قال العارف القونوى: «إنّ ذلك الصادر الأوّل عندنا هو الوجود العامّ المفاض على أعيان الممكنات- يعنى الأعيان الثابته «١»- و هذا الوجود مشترك بين العالم الأعلى الذى هو أوّل موجود عند الحكيم المسمّى بالعقل و بين ساير الموجودات؛ و ليس كذلك الصادر الواحد الذى هو العقل الأوّل كما ذكره أهل

(١). س: الثانيه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٧٣

النظر من الفلاسفه؛ و هذا الوجود العامّ ليس بمغاير فى الحقيقه للوجود الحقّ الباطن المجرد عن الأعيان و المظاهر إلّا بنسب [و]

اعتبارات كالظهور و التعيّن و التعدّد الحاصل له.»

و قال بعض العرفاء بعد نقل هذا الكلام: «إذا لم يكن الوجود العامّ مغايراً للوجود الحقّ بالحقيقة لم يكن الصادر هو الوجود العامّ باعتبار حقيقته، بل باعتبار نسبة العموم و الانبساط؛ فإنّه لو لم ينسب الأول و لم يتصوّر بصور الأعيان الثابتة «١» في العلم لم يتحقّق قابل أصلاً و بعد ما تحقّقت «٢» القوابل لو لم ينسب عليها في الخارج لم يوجد موجود عيني أصلاً و بهذه النسبة الانبساطية تحقّقت النسبة الأسمائية للذات الإلهية إلى الحقائق الكونية في مرتبة العلم الإلهي؛ فهي سابقة على ساير الاعتبارات؛ إذ لا حاجة لها إلى اعتبار آخر، بل الاعتبارات كلّها مرتبة عليها؛ و انبساط الوجود /A ٧٦/ بصور القوابل كلّها ليس في مرتبة واحدة بناء على أصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي؛ فيجب أن يظهر بصورة قابل من القوابل و ينشأ منها التصوّر بصور القوابل، بل ينشأ بعضها من بعض؛ و أمّا انبساطه على القوابل لإيجادها في العين؛ فلا يلزم أن يكون على تلك النسبة؛ و يمكن أن يكون الصادر أولاً بالوجود العيني أكثر من واحد كما ذهب إليه الصوفيّة» انتهى.

و قال هذا القائل «٣» أيضاً بعد تقريره مذهب الحكماء و الصوفيّة: «فقد ظهر من هذا التقرير أنّ الصادر الأوّل على مذهب الحكماء موجود عيني لا موجود في مرتبته و هو العقل الأوّل؛ و على مذهب الصوفيّة نسبة عقلية اعتبارية سابقة على ساير الاعتبارات لا العقل الأوّل؛ فإنّهم يثبتون في مرتبته موجودات اخرى.»

و ظاهر هذه الكلمات أنّ الصادر الأوّل هو نسبة عقلية سابقة على ساير الاعتبارات و يترتب عليها ما عداها من النسب الاعتبارية. فبين هذه الكلمات و

(١). س: الثانية.

(٢). س: بعد بالحقيقت.

(٣). س: القابل.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٧٤

الكلام الأوّل بحسب الظاهر تدافع «١»؛ و جمع بعضهم بين الكلامين دفعا للتدافع بأنّ مرادهم أنّ الصادر الأوّل في الشهود العلمي هو تلك النسبة العقلية الاعتبارية و في الوجود العيني هو الوجود العامّ «٢» المطلق؛ بمعنى أنّ صرف الوجود الحقّ الذي هو المرتبة الذاتية الإلهية انبسط أولاً- في الشهود العلمي؛ أي ظهر في علمه بالماهيات و الحقائق الكونية، و حصلت نسبة أسمائه الحسنی إلى تلك الحقائق في مرتبة علمه ثمّ انبسط في الشهود الخارجي؛ فتقيّد بصور الماهيات الكونية؛ فله نسبتان انبساطيتان:

إحداهما: في الشهود العلمي؛ و يلزم فيها الترتيب بأن يظهر فيه العقل الأوّل أولاً ثمّ الثاني و هكذا إلى آخر الموجودات.

و الاخرى: في الشهود العيني بأن يتقيّد فيه بقيود الماهيات و الحقائق الكونية و لا يلزم فيها الترتيب، بل يمكن أن يتقيّد بجمعها في مرتبة واحدة.

و أنت تعلم أنّ النسبة الأولى- أي الانبساطية- في الشهود العلمي إنّما يرجع إلى القول بالعلم الحصولي؛ فلا- يرد /B ٧٦/ عليها إلّا مفسد هذا القول.

و أمّا النسبة الثانية؛ أي الانبساطية في الخارج:

[١]. فإن كان مرادهم منها أنّها انبساط الوجود الحقّ و تقيّده «٣» بقيود الماهيات بمعنى أنّ الوجود المنبسط هو بعينه الوجود الحقّ الواجبي و قد لحقه الانبساط و التقيّد، فهو مع ظهور فساد كما تقدّم و تصريح المحقّقين منهم كالشيخ السمناني و غيره بأنّه فعله و مغاير له بالتغاير الواقعي يوجب أن لا يكون المعلول الأوّل نفس الوجود، بل انبساطه و نسبتته إلى الماهيات في الأعيان، فيكون الشهود العيني كالعلمي في أنّ المعلول الأوّل فيه هو النسبة الاعتبارية.

[٢]. و إن كان مرادهم منها صدور الوجود المنبسط منها بمعنى أن الوجود

(١). س: يدافع.

(٢). س: العالم.

(٣). س: يقيده.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٧٥

المطلق المنبسط أمر مغاير للوجود الحقّ و هو فعله و معلوله و بعد صدوره عنه مقيّد لانبساطه بالماهيات بمعنى أنّها عارضة لمراتبه و درجاته؛ فالنسبة الانبساطية الخارجية حينئذ لهذا المعلول المنبسط بالنسبة إلى الماهيات لا للوجود الحقّ؛ و إسناد النسبة إليها إنّما هو بضرب من المجاز؛ فعلى هذا و إن لم تلزم المفاسد المؤدية إلى الكفر و الزندقه إلّا أنّه يبقى الكلام فى أنّ المراد من وحدته و إطلاقه و عمومته ما ذا؟ و تقيده بالماهيات بأسرها فى مرتبة واحدة أو على الترتيب على أى نحو؟ و لا يكون مخالفا لصريح حكم العقل. و قد ذكروا أنّ إطلاقه و عمومته ليس كإطلاق الطبائع الكلية و لا خصوصه كخصوص الأشخاص المندرجة تحت تلك الطبائع؛ فيبقى من محتملات معانى الإطلاق و الوحدة له وجوه:

الأول: أن يكون إطلاقه كإطلاق المادة العقلية أو الهولي؛ و حينئذ لا يكون بنفسه موجودا بوجود عيني مستقلّ تترتب عليه الآثار الخارجية مع أنّ كلامهم فى الصادر الذى يكون كذلك؛ و قد تقدّم تفصيل القول فى هذا الاحتمال و فساده.

الثانى: أن يراد من إطلاقه نحو الإطلاق الذى فى الصورة الواحدة الشخصية المترتبة فى مرآيا متعدّدة و المتمثلة فى أذهان متكرّرة؛ و حينئذ يكون متشخصا لا عاما و مطلقا و إن لم يكن /A ٨٦/ تشخصه كتشخص الأشخاص المندرجة تحت الطبائع الكلية؛ إذ الوجود ليس له ماهية كلية و لا جزئية مع أنّه يرد عليه ما تقدّم مضافا إلى أنّ اعتبار الإطلاق بهذا المعنى فى الوجود الذى هو المعلول الأول لأى شىء؛ فإن كان اعتباره لأجل أن تكون الأعيان الثابتة موجودة باعتبار انتسابها إليه و يكون كلّ ماهية من حيث انتسابها بالقياس إليه بمنزلة صورة مرتسمة فى مرآة أو ذهن بالقياس إلى ذى الصورة؛ فهذا باطل:

أمّا أولا: فلانتسابه على القول بالأعيان الثابتة و موجوديتها بالانتساب و كون

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٧٦

الوجود معنى انتزاعيا و قد تقدّم فساده.

و أمّا ثانيا: فلائذ هذا مخالف لما ذكره من أنّ موجودية الأعيان الثابتة إنّما هو بانتسابها إلى الوجود الحقّ لا إلى الوجود الذى هو معلوله الأول.

و إن كان اعتباره لأجل شىء آخر لا يمكن دركه فلا يتعلّق كلامنا بمثله.

[الثالث]: أن يراد من الوجود المطلق الوجود الأصيل الصادر من الأول تعالى؛ و هو المعروف للماهية؛ و يراد من الوجود المقيّد نفس الماهية العارضة له؛ و للوجود بهذا المعنى و إن كان أفرادا متعدّدة متباينة إلّا أنّ تعدّده إنّما هو بقيود الماهيات و هى من حيث الأصل و السنخ واحدة؛ فوحدتها و إطلاقها إنّما هو من حيث الأصل و السنخ و قد تقدّم فى كلامنا أنّ حمل الوجود المطلق على الوجودات الخاصّة بهذا الاعتبار غير بعيد إلّا أنّ عبارتهم لا يساعده؛ لأنّ الصادر الأول على هذا الوجه وجود خاصّ معروف لماهية من الماهيات على اعتبار الترتيب أو وجودات خاصّة معروضة للماهيات على عدم اعتباره لا وجود مطلق واحد فائض على كلّ أعيان الموجودات كما يشعر به عباراتهم و كذلك الماهيات ليست هى الوجود المقيّد، بل هى التقيّد نفسه؛ فالوجود المقيّد هو الوجود المعروف للماهية نفسه.

[الرابع]: أن يراد بالوجود المعروف لماهية كلية عامّة كماهية /B ٨٦/ الجوهر المستتب لوجود معروض لماهية كلية اخرى كماهية مطلق

العرض؛ فإنَّ الوجود بهذا المعنى ليس مطلقاً كالإطلاق «١» للطبائع الكليّة ولا متشخصاً كتشخص الأشخاص المندرجة تحت الطبائع؛ إذ ليس له ماهيّة كليّة ولا جزئية وهو مقدّم على الوجودات الخاصّة المعروضة كماهيات خاصّة لماهية العقل الأوّل مثلاً لتقدّم «٢» طبيعة الجوهر ومفهومه على العقل الذي هو فرد منه ولذا صار أوّل الصوادر وحياء

(١). س: كإطلاق.

(٢). س: تقدم.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٧٧

العالم ومقدّم على كلّ أجزائه.

وفيه: أنّ الوجود بهذا المعنى يرجع إلى وجود الجنس أو النوع؛ وقد تقدّم أنّه وجود ضعيف متّحد مع وجود الشخص متحقّق بتحقيقه؛ فلا يكون وجوداً عينياً مستقلاً في التحقّق حتّى يكون متعلّق الجعل بالذات على أنّ الوجود بهذا المعنى متعدّد ذاته «١» للوجود الحقّ كالوجودات الخاصّة وليس واحداً مطلقاً حتّى يكون فعله؛ فإنّ مبني كلامهم هنا على الفرق بين الفعل والأثر وتخصيص الأوّل بالواحد المطلق من كلّ جهة والثاني بالتعدّد المقيّد ولو ببعض الجهات.

[الخامس:] أن يراد بالوجود المطلق المعنى المصدري- أي الإيجاد والإفاضة- الذي باعتباره تكون الآثار- أعني الوجودات الخاصّة- حاصله في الأعيان ويتعلّق ذلك بالإيجاد بكلّ وجود و موجود صار عامّاً ومطلقاً و فعلاً.

وفيه: أنّ الوجود بهذا المعنى لا يكون صادراً عينياً؛ فلا يصلح لأن يكون مجعولاً بالذات؛ فإنّ الإيجاد كالتنسب العقليّة التي هي أوّل صادر في الشهود العلمي في عدم كونه من الأعيان الخارجيّة وعدم ترتّب أثر عليه في الخارج وجعله صادراً أوّلاً «٢» واسطه بين الشهود العلمي و الوجود العيني بين الفساد.

وقد ظهر أنّ الإطلاق في الوجود الذي هو أوّل الصوادر عندهم بأيّ معنى اخذ لا يخلو عن شيء.

لست أقول: لا محضّ له على القطع، بل أقول: شيء لا أفهمه بحيث لا يرد عليه شيء.

ثمّ بعض ما نقلناه يدلّ على أنّ الأعيان الثابتة التي هي الماهيات كان لها ثبوت /A ٩٦ في حدّ ذاتها ثمّ انبسط الوجود عليها فصارت موجودات عينية؛ فالأعيان الثابتة باعتبار كونها قوابل موجودات عينية مجعولة و باعتبار أنفسها ليست

(١). س: كذا في الأساس.

(٢). س: أوّل.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٧٨

مجعولة؛ وهذا بين الفساد؛ إذ الماهيات من حيث أنفسها معدومات صرفة ولا ثبوت لها؛ وكذا يدلّ على أنّ الصادر الأوّل يمكن أن يكون أكثر من واحد وعلى أنّ صدور الموجودات في الخارج يمكن أن لا يكون على ترتّب؛ وهذا مخالف للعقل والنقل.

ثمّ بعض العرفاء الذي نقلناه كلامه أوّلاً مع تصريحه في كلامه المذكور بأنّ الصادر الأوّل هو الوجود المطلق المنبسط قال في موضع آخر في بيان الصادر الأوّل: «و أوّل فيضه تعالى موجود وحداني مفارق الوجود والتأثير عن المادّة؛ وهو العقل الأوّل» وهذا تناقض صريح. ثمّ ما في الكلام المنقول آخر [من] أنّ الفرق بين انبساط الوجود بالظهور في صور «١» القوابل و انبساطه على القوابل لإيجادها في العين لم يظهر لي وجهه.

و إذا ظهر جليّة الحال في ما ذكره الصوفية فلنبيّن كيفية الصدور على ما هو الحقّ المختار وهو فرض الحكماء؛ فنقول: على ما تقرّر من صحّة المقدمّة المذكورة «٢» لا يمكن استناد كلّ الموجودات إليه ابتداءً نظراً إلى وحدته الحقيقيّة من كلّ جهة؛ فلا بدّ في صدور

الكثرة عنه تعالى من ترتب يحصل به الربط بين الوحدة الصرفة والكثرة؛ فنقول: أول الصواد منه تعالى - كما ذكره الحكماء - موجود إحدى الذات والهوية، مفارق عن المادة ذاتا وفعلا؛ ويسمى بالعقل الأول والعنصر الأول وعقل الكل؛ وهو أشرف الممكنات وأعظمها بالحدس وبقاعدة الإمكان الأشرف، ونسبته إلى العقول الباريات نسبة النور المحمدي صلى الله عليه وآله وسلم إلى أنوار الأنبياء والأولياء في القابلات، وهذا الصادر الأول وإن كان من جهة صدوره عن المبدأ ومجوليته بالذات واحدا بسيطا لكن تلزمه وتتبعه اعتبارات وحيثيات هي مجعولة بالعرض وليست هي فرضية محضة ولا موجودات عينية،

(١). س: فصور.

(٢). س: المذكور.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٧٩

بل اعتبارات واقعية وجودية أو عدمية هي شروط وآلات لصدور الكثرة الحاصلة بعدها والصادر الأول عنه أو B/٩٦ عن المبدأ أو بوساطته.

وغير خفي أن وجود هذا الموجود القدسي «١» المعبر عنه بالعقل الأول مّا لا-ريب فيه، فإنّ العقل يحكم على القطع بأنّ الواحد الحقيقي لا-يصدر عنه أكثر من واحد؛ فمعلول الواحد الحقيقي من جهة وحدته لا بدّ أن يكون ذاتا واحدة من حيث هي مجعولة بالذات وإن لزمها بعد الصدور اعتبارات ناشئة بعضها عن بعض وكثرات اعتبارية أو حقيقية مجعولة بالعرض وصادرة بالتبع؛ وكونها مجعولة بالعرض لا تنافي وحده العلة ولا وحدة المعلول المجعول بالذات؛ فالصادر الأول عن الحقّ الأول بالذات ذات واحدة من جهة صدورها عنه بالذات وبتوسط تلك الاعتبارات - سواء كانت جهات حاصلة في المعلول الأول أو اعتبارات ملحوظة مع العلة الأولى - تصدر عنها الكثرات.

و على هذا فنقول: إنّ الحقّ الأول تجلّى أولا من حضرة الذات والمرتبة الواجبية إلى حضرة الأسماء والصفات والمرتبة الإلهية على الترتيب الذي يلاحظه العقل والنهج الذي لا يعرفه إلاّ الراسخون؛ أي ترتب على ذاته الحقّة التي هي صرف الوجود صفاته العليا وأسماؤه الحسنى وصفه العقل بها أيضا على الترتيب الملحوظ له.

ثمّ لَمّا أراد بإرادته الأزلية والحكمة الربانية أن يتجلّى من تلك الأسماء والصفات إلى الأعيان الخارجية ويظهر لها مظاهر عينيه تفصيلية ومجالي أصيلية حقيقية تجلّى أولا - من الحضرة الأسمائية والصفاتية والمرتبة الإلهية إلى جوهر قدسي لا-يتصور في الممكنات مثله في الشرافة والبهاء؛ أي أفاض وجودا خاصا معروضا للماهية أكمل من كلّ الموجودات الإمكانية وأنقص بالمراتب الغير

(١). س: +و.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٨٠

المتناهية، بل ما أزيد عن غير المتناهي بقدر الغير المتناهي عن الوجود الحقّ؛ إذ لا ربط له إلاّ بالمعلولية والافتقار وما له من الكمال يرجع إلى معلوليته وصدوره من ذلك الوجود الحقّ.

وهذا الجوهر القدسي المعبر عنه بالعقل الأول مظهر جامع إجمالا لجميع صفاته الثبوتية والسلبية والجلالية والكمالية؛ A/٠٧ و كما أنّ العلة الأولى لها صفات كماله هي عين ذاته و صفات إضافية ترتب على ذاته و صفات سلبية منشأها ذاته بذاته، كذلك لا بدّ أن تكون في هذا المعلول الأول أطلال هذه الصفات وفروعها ليكون مناسبا لعلته الحقّة المقتضية مناسبة أقرب من مناسبة ساير الموجودات لها؛ ولا بدّ أن تكون هذه الصفات مع كونها أنقص من صفات الحقّ الأول بمراتب غير متناهية أكمل من صفات ساير

الممكنات بينهم المناسبة.

و جميع هذه الصفات لهذا المعلول الأوّل مجعولة بالعرض و توابع لجعل وجوده، بل هي شئون ذاته و فنون وجوده و مترتبة ترتيبا يلاحظه العقل كما في صفات «١» المبدأ الأوّل؛ و الترتب إنّما هو في لحاظ العقل و في ترتبه من مراتب الواقع لا في الخارج؛ إذ لا ترتب و لا تقدّم و لا تأخر فيه أصلا.

و محلّ العقل الأوّل في المرتبة البدوية هو محلّ النور المحمّدي و الوجود الأحمدي المنظور إلى السرّ العلوي و الفيض المرتضوي المتجلّي إلى أنوار الأئمة الأحد عشر و أرواحهم القدسية و نفوسهم الكاملة النورية في المرتبة العودية، كما نطقت به الأخبار الصحيحة الصريحة.

ثمّ العقل كما يدلّ على وجود ما تقدّم من الوجوه البرهانية يدلّ عليه أيضا تلويحات فرقانية و تصريحات معصومية كقول النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم على ما رواه العامّة و الخاصّة بطرق عديدة: «أول ما خلق الله العقل» «٢» و قول أمير المؤمنين عليه السلام على ما

(١). س: الصفات.

(٢). قد مرّ مأخذ هذا الحديث.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٨١

رواه السيد المرتضى و غيره بعد ما سئل عن العالم العلوي: «صور عالية عن الموادّ خالية عن القوّة و الاستعداد. تجلّي لها ربّها؛ فأشرقت و طالعتها فتلاّأت و ألقى في هويّتها؛ فأظهر عنها أفعاله و خلق الإنسان ذا نفس ناطقة إن زكّاهما بالعلم و العمل فقد تشابهت جواهر أوائل عللها؛ و إذا اعتدل مزاجها و فارقت الأضداد فقد شاركت السبع الشداد.» «١» و يدلّ عليه دليان آخران ذكرهما الحكماء:

و الأوّل: أنّ الأفلاك متحرّكة على الاستدارة و الدوام. أمّا الأوّل باطل و أمّا الثاني فلكونها حافظه في الجملة للزمان الذي لا نهاية لامتداده كما ثبت في محلّه؛ و الوجه في انحفاظ الزمان لها أنّه مقدار غير قارّ. فيجب أن يكون محلّه هيئة غير قارّة هي الحركة و لا حركة يحتمل الدوام/B ٠٧/ سوى حركة الفلك لكونه مصونا عن الفساد كما تقرّر في محلّه؛ فهي محلّ للزمان و حافظه له؛ هذا و إن اختصّ بالفلك الأعظم إلّا أنّ ساير الأفلاك كذلك بالحدس؛ و هذه الحركة لكونها مستديرة لا تكون طبيعية؛ لأنّ المستديرة تطلب وصفا ثمّ تتركه؛ و المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع و لا قسريه؛ إذ لا قسر حيث لا طبع؛ فهي إرادية و الحركة الإرادية تكون لغاية لا محالة؛ و هي لا يجوز أن يكون نفس الحركة؛ لأنّها ليست مطلوبة لذاتها، بل ليتأدّى إلى غيرها و هو المراد بالغاية؛ و هي إمّا حسيّة شهوية أو غضبية؛ و هما مختصّان بالأجسام التي لها مادّة منفعله و تلتدّ بالملائم و تتأدّى من غيرها كما في أنواع الحيوانات؛ و الأفلاك ليست كذلك.

و أيضا: كلّ حركة لجذب ملائم أو دفع منافر على النحو الموجود في الحيوانات متناهية و حركة الأفلاك غير متناهية؛ فغايتها عقلية كما في حركاتنا

(١). انظر: بحار الأنوار، ج ٤٠، ص ٧٦٥؛ عيون الحكم و المواعظ، ص ٣٠٤ و المناقب (لابن شهر آشوب)، ج ٢١، ص ٣٢٧.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٨٢

الصادرة عن عقلنا الفعلي؛ و دوام الحركة إنّما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه العشق؛ فتكون تلك الغاية أمرا معشوقا عقليا و لا يكون أمرا غير متحصّل الذات و إلّا و جب أن يتحصّل بالحركة؛ إذ لو لم يتحصّل بها لكان الطلب طلبا لاشيء و هو محال؛ و الشئ المحصّل بالحركة إمّا أين أو وضع أو كمّ أو كيف أو ما يتبعها من كمالات الجسم؛ و حينئذ تكون الحركة لنيل ذات المعشوق الذي

هو أحد الامور المذكورة.

فهذا المعشوق المطلوب الغير المتحصّل إمّا أن يحصّل بالحركة وقتا ما أو لا يحصّل أبدا. فعلى الأوّل يجب انقطاع الحركة و الطلب عند حصوله؛ و على الثاني يلزمه طلب المحال و هو محال من المتصوّر العقلي المحض؛ فبقي أن يكون أمرا متحصّلا «١» الذات و حينئذ لا يمكن أن يكون المطلوب بالحركة حصول ملاقاته أو موازاته أو مناسبه أو أمثال ذلك من الحالات المشتركة بين المتحرّك و هذا المعشوق المتحصّل؛ أي الحالات التي يكون حصولها بالحركة للمتحرّك بملاحظة نسبه «٢» إلى هذا المعشوق؛ فبقي أن يكون المطلوب بالحركة نيل حال يشبه حاله؛ أي نيل الشبه به في صفة الكمال. فلا يمكن أن يكون ذلك نيل شبه يستقرّ ككمال ما قارّ يوجد فيه شيئا بكمال المعشوق و إلّا/ ١٧ A/ لزم الوقوف إن حصل الميل و الحركة، و طلب المحال إن لم يحصل. فبقي أن يكون نيل شبه لا يستقرّ، بل يستقرّ نوعه بالتعاقب و ما ذلك إلّا بأنّ النفوس الفلكية تعقّلت أمرا قدسيا كاملا هو فوقها و أشرف منها و له كمالات غير متناهية؛ فعشقه إلى التشبه به و لا يحصل التشبه إلّا بخروجها عن القوّة و حصول الفعلية له؛ و ذلك لا يحصل إلّا بتحريك أجسامها حتّى تخرج أوضاعها الممكنة من القوّة إلى الفعل؛ و لَمّا كانت كمالات ذلك المعشوق العقلي غير متناهية فكذا كانت أوضاعها الممكنة غير متناهية؛ فلا يزال

(١). س: متحصّلت.

(٢). س: نسبه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٨٣

منفصلة لكمالاته و متحرّكة للتشبه به و مخرجه بذلك أوضاعها الممكنة من القوّة إلى الفعل؛ و لعدم تناهي الكمالات و الأوضاع الممكنة تستمرّ تلك الحركة إلى غير النهاية و لا يزال يحصل لها بالحركة التشبه به و الاستفاضه منه و يفيض على السافل لا من حيث إنّ هذه الإفاضة إفاضة على السافل، بل من حيث إنّها تشبه بالكمال العالی في الخروج من القوّة إلى الفعل. «١» ثمّ لو كان الفلك واحدا لأمکن أن يجعل الكامل المتشوّق هو الواجب سبحانه لكن لما كانت الأفلاك و حركاتها متعدّدة لا يمكن أن يكون ذلك هو الواجب، بل يجب أن يكون متعدّدا.

فثبت وجود جواهر قدسية متعدّدة بتعدّد الأفلاك مع زيادة واحد؛ و بذلك ثبت وجود تعدّد العقول كما يأتي؛ و غير خفي أن مبنى هذا التقرير على أنّ الأنفس الفلكية بعد تصوّرها كمالات المعشوق القدسي تنبعث منها إرادة كليّة إلى الحركة لتحصل لها الفعلية و يشبه بها إلّا أنّ الإرادة الكليّة أمر واحد نسبتها إلى جزئيات «٢» الحركات نسبه واحدة «٣»؛ فلا يوجب الحركة «٤» الجزئية؛ و الحركة الكليّة لا وجود لها ما لم تتشخص و لم تصر جزئية. فلا بدّ من تغيير الإرادات و تجدها و كونها جزئية حتّى تحصل الحركة. ألا ترى أنك لو أردت الذهاب إلى موضع لا يوجب ذلك حركة برجلك بالتخطي إلى جهة معينة؛ ما لم يتجدد لك إرادة جزئية للتخطي إلى الموضع الذي تخطيت إليه لم تحدث تلك الخطوة بتصوّر جزئي لما وراء تلك الخطوة و تنبعث عنه إرادة جزئية اخرى للخطوة «٥» الثانية و إنّما/ ١٧ B/ تنبعث من الإرادة الكليّة التي تقتضى دوام الحركة إلى حين الوصول إلى المقصد. فيكون الحادث حركة و إرادة

(١). انظر: الإشارات و التنبهات، ج ٣، صص ١٦٥-١٦٢.

(٢). س: الجزئيات.

(٣). س: واحدها.

(٤). س: حركه.

(٥). س: للخطوط.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٨٤

و تصوّرا؛ فالحركة حدثت بالإرادة [و الإرادة] حدثت بالتصوّر «١» الجزئي مع الإرادة الكلية و التصوّر الجزئي حدث بالحركة و هكذا على الاتّصال إلى الوصول إلى المقصود.

فعلى هذا القياس حركة السماء؛ فإنّ النفس الفلكية بعد تعقلها المعشوق القدسي و كماله تنبعث عنها إرادة كلية إلى الحركة للتشبه به. فتجدّد لها إرادة جزئية بتوسط بعض القوى المنطبعة لحركة ما. ثم حدث بتلك الحركة تصوّر جزئي لما وراء تلك الحركة و تنبعث من هذا التصوّر مع الإرادة الكلية إرادة جزئية اخرى لحركة ما اخرى هكذا إلى غير النهاية على الاتّصال نظرا إلى عدم تناهي الغاية و الأوضاع الممكنة في الفلك.

و التحقيق: «٢» أنّ تجدّد الإرادات الباعثة على الحركة المتشابهة إنّما هو لتجدّد الهيئات النورية و الابتهاجات العقلية في النفس الفلكية من المعشوق القدسي.

فالتقرير الأتم أن يقال: إنّ النفوس الفلكية بعد تعقلها جمال المعشوق و كماله ينبعث فيها العشق و الشوق، و ينبعث منهما الحركة الموصلة «٣» إلى المطلوب من التشبه به؛ و هذا المعشوق المتشبه به هو الحقّ الأوّل بوساطة من يتقرّب إليه من العقول القادسة النورية. فكلّ واحد من النفوس الفلكية إنّما ينال من معشوقه ابتهاجات متوافرة و لذات متكاثرة و واردات نورية و إفاضات عقلية و أنوار دائمة التواصل كما لا تخفى كيفية ورودها على النفوس البشرية السالكين إلى الله و المستغرقين في ملاحظة جماله و المقرّبين المشتاقين إلى لقائه.

ثمّ تتبع تلك الهيئات النفسانية النورية حركات متشابهة تخرج أوضاعها من القوّة إلى الفعل. فإنّ الفلك لو ثبت على وضع واحد بقيت سائر الأوضاع أبدا بالقوّة؛ و لما كان جميع الأشياء فيه بالفعل إلّا الأوضاع و لم يمكن الجمع بين

(١). س: تصور.

(٢). س: التحقق.

(٣). س: الموسلة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٨٥

الجميع دفعة؛ و القاصر عن استبقاء نوع لاستبقاء «١» أشخاصه معا إنّما يستبقيه و يستحفظه بتعاقب A ٢٧/ أشخاصه. فأخرج على التعاقب الدائم أوضاعه من القوّة إلى الفعل انفعالا لجرمها عن هيئات نورية شوقية لنفسها، كما ترى أنّك حين تفكر في شيء من المعقولات بقوّةك المفكرة تتبعه حركات و هيئات من بدنك؛ فإنّ هيئات النفس و البدن يتعدّى من كلّ إلى حاجته و يترشّح من حركاتها الخير الدائم و البركات على السافل فيضا لا قصدا؛ هذا.

و تجويز انقطاع الحركة الفلكية لثبوت حدود الأجسام باطل؛ إذ الحدوث لا يستلزم الانقطاع على أنّه لا نزاع في عدم انقطاع الزمان لثبوت الخلود في الجنّة و النار إلّا أن يقال: «يكون الزمان أمرا موهوما محضا» و فيه ما فيه.

[و] وضع الحصر في ما ذكر من أقسام الطلب لاحتمال أن يكون طلب المحسوس لأمر آخر كمعرفته؛ إذ التشبه به ضعيف؛ إذ حصر الطلب في الحسيّ و العقلي حصر في متقابلين؛ لأنّ المراد منهما إمّا الجزئي و الكلّي و إمّا ما يدرك بالحسّ و ما لا يدرك به؛ و أمّا حصر الحسيّ في الجذب و الدفع، فلا أنّ كلّ متصوّر جزئي لا يكون جذب ملائم و لا دفع منافر عند المدرك لا يصلح أن يكون عرضا له بالضرورة؛ و منع امتناع طلب المحال أضعف؛ لأنّ ذلك الامتناع في الإرادة المنبعثة عن إرادة كلية يتصوّر بها الجوهر العاقل المجرد في غاية الظهور.

[فى أن علّة الجسم لا يكون واجب الوجود و لا جسماً آخر؛ و فى كيفية صدور الكثرات]

إنّ علّة الجسم لا يجوز أن يكون واجب الوجود بلا واسطة، لما تقدّم؛ و لا جسم آخر؛ لأنّ فعل الجسم و تأثيره إنّما هو بصورته؛ لأنّ فاعليته إنّما يكون من حيث

(١). س: لاستيقاء.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٨٦

موجوديته بالفعل و موجوديته بالفعل إنّما هو بصورته و فعله إنّما يكون بمشاركه الوضع؛ فلا يكون فاعلاً لما لا وضع له؛ و على هذا نقول- بعد التنبيه على أنّ فاعل الجسم يكون فاعلاً- بجزئيه أولاً؛ لأنّ فعل المركّب مسبوق بفعل أجزاءه/B ٢٧:- لو صدر جسم عن مثله لزم أن تكون القوّة الجسميّة- أعنى صورة الجسم الفاعل- مؤثّرة فى ما لا وضع له- أعنى كلّ واحد من جزئى الجسم الصادر- و هو محال.

و هذا الدليل ينفى عليّة الجسم للجسم مطلقاً و الدليل الخاصّ بالمطلب و هو عدم العليّة و المعلوليّة بين الأجسام المحيطة بعضها ببعض هو أنّه لا ريب فى أنّ المحوى لا يمكن أن يكون علّة للحاوى؛ إذ تعليل الأقوى بالأضعف ظاهر الفاسد؛ و العقل لا يحتمل جوازه؛ و لا يمكن العكس أيضاً؛ إذ نقول- بعد التنبيه على أنّ الجسم ما لم يتشخص لا يمكن أن يكون موجوداً فضلاً عن أن يكون موجوداً و أنّ المعلول وجوباً و وجوداً متأخّر عن العلّة لوجوب تقدّمها بالذات على معلولها.

فالمعلول لو اعتبر فى مرتبة وجود العلّة كان حاله حينئذ مجرّد الإمكان؛ لأنّه لم يجب بعد و كلّ ما لم يجب و من شأنه أن يجب فهو ممكن؛ و أنّ الشئيين اللذين بينهما معيّة «١» و ملازمة بحيث لا يمكن أن ينفك أحدهما من الآخر؛ فإنّهما لا يتخالفان فى الوجود و الإمكان؛ لأنّ تخالفهما فى ذلك يرفع التلازم:- إنّ الحاوى لو كان علّة للمحوى يسبقه متشخصاً و حينئذ كان وجود المحوى إذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص موصوفاً بالإمكان لكن عدم الخلاء فى داخل الحاوى أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه؛ فإذن يلزم أن يكون عدم الخلاء أيضاً مع وجود الحاوى المتشخص ممكناً لكنّه فى جميع الأحوال واجب و إلّا كان الخلاء ممكناً مع أنّه ممتنع لذاته قطعاً.

قيل: لا نسلم أنّ الخلاء ممتنع لذاته و إلّا لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب

(١). س: معنيه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٨٧

عدمه بالذات ينافى وجوب ما يلازمه- أعنى وجود المحوى- بالغير و إلّا لأمكن الانفكاك بينهما و تحقّق عدمه فى مرتبة متقدّمة على وجود المحوى مع أن تحقّق عدم الخلاء فى داخل الحاوى فى مرتبة لا يوجد فيها وجود المحوى غير معقول؛ فيجب أن لا يكون الخلاء ممتنعاً لذاته حتّى يمكن/A ٣٧/ أن يتحقّق الخلاء فى مرتبة متقدّمة على وجود المحوى و يكون عدمه فى مرتبة وجوده.

قلنا: وجوب المحوى على فرض كونه معلولاً للحاوى لمّا لم يتحقّق فى مرتبة وجوب الحاوى فيتصوّر هناك- أعنى فى مرتبة وجوب الحاوى- خلاءً فى داخله لا- محالة و عدم ذلك الخلاء- المتصوّر إنّما يجب و يتحقّق مع وجوب وجود المحوى فى داخله فى مرتبة متأخّرة عن وجوب الحاوى و وجوب المحوى أيضاً إنّما يتحقّق مع عدم الخلاء المتصوّر فى داخل الحاوى؛ فهما- أعنى وجوب وجود المحوى بالحوى و وجوب تحقّق عدم الخلاء المتصوّر فى داخله- معان فى التحقّق و متلازمان فى الوجود و التصوّر؛ فيكون على هذا الفرض عدم هذا الخلاء مع كونه واجبا بالذات واجبا بالغير كوجود المحوى؛ و لا ممتنع ذلك- أى كون الواجب بالذات واجبا بالغير-

يلزم أن يكون تأخر وجود المحوى من وجود الحاوى؛ أى كونه معلولا له ممتعا بالذات فى من لا يدعى الملازمة بين مطلق وجوب المحوى و مطلق عدم الخلاء، بل بين وجوب المحوى بالحاوى و بين عدم الخلاء المتصوّر فى داخل الحاوى اللذين لزم كون كلّ منهما واجبا بالغير فى هذا الفرض.

ثمّ يستدلّ بها على امتناع كون المحوى معلولا للحاوى. فالمحوى مع كونه معلولا للحاوى يكون ممتعا لذاته لا واجبا بغيره و إلاّ لزم كون عدم الخلاء أيضا واجبا بغيره مع أنّه واجب لذاته؛ فالمحوى إنّما يكون واجبا بغيره إذا لم يكن معلولا للمحوى و حينئذ لا ندعى ملازمته مع عدم الخلاء الذى هو واجب بالذات؛

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٨٨

إذ حينئذ لا يتصوّر خلاء؛ فالمحوى إذا فرض معلولا للحاوى فهو ممتنع بالذات فى نفس الأمر و واجب بالحاوى بحسب الفرض؛ و الملازمة بين وجود المحوى و بين عدم الخلاء مع هذا الفرض - أى فرض كونه معلولا للحاوى - لا يستلزم الملازمة بين واجب بالغير فى نفس الأمر - أعنى وجود المحوى إذا كان معلولا لغير الحاوى - و بين واجب بالذات - و هو عدم الخلاء - ليلزم التنافى بينهما. B/ ٣٧

و الحاصل: أنّ المحوى لو لم يكن معلولا للحاوى، بل كان معلولا لغيره يكون وجوده مع وجود الحاوى - أى يتحققان فى مرتبة واحدة - فلا يتحقّق للحاوى تقدّم عليه فى الوجود حتّى يتصوّر إمكان الخلاء فى داخله و يلزم وجود الخلاء فى مرتبة وجود الحاوى و تقدّمه على وجود المحوى مع عدم كونه معلولا له؛ فيضطرّ إلى منع كون الخلاء ممتعا بالذات؛ إذ حينئذ لا يتصوّر خلاء كما فى صورة معلولية المحوى للحاوى. فعلى فرض عدم معلوليته للحاوى لا يتصوّر خلاء حتّى إذا التزم «١» كونه ممتعا بالذات و كون عدمه واجبا بالذات كان منافيا لكون ما يلازمه - أعنى وجود المحوى - واجبا بالغير و يحتاج إلى منع كونه ممتعا بالذات؛ و على فرض معلوليته للحاوى و إن تحققت الملازمة بين عدمه و وجود المحوى بحسب هذا الفرض و لزم منه المحال - أعنى كون الواجب بالذات واجبا بالغير - إلاّ أنّا نقول:

إنّ هذا المحال إنّما نشأ من فرض محال آخر هو معلولية «٢» المحوى للحاوى.

فإن قلت: الحاوى و المحوى كلاهما ممكنان، فيمكن خلوّ مكانيهما عنهما، فيلزم الخلاء.

قلنا: الخلاء إنّما هو البعد فى داخل المحيط الذى لا حشو له لا لعدم المحض.

فالخلاء إنّما يلزم إذا وجد محيط لا حشو له لا إذا وجد بعد موهوم غير محاط بجسم أو أجسام، لرجوع ذلك إلى العدم المطلق كالبعد المتوهم فوق الفلك

(١). س: للزم.

(٢). س: معلوليته.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٨٩

الأعظم.

فإن قلت: المقرّر عند الحكماء أنّ الفلك الحاوى يكون مع جوهر عقلى هو علّة للفلك المحوى و متقدّم عليه و ما مع المتقدّم متقدّم؛ فيلزم من تقدّم الحاوى عليه وجود الخلاء.

قلنا: ما مع المتقدّم بالزمان متقدّم و أمّا ما مع المتقدّم بالذات فليس متقدّما بالذات، كما أنّ ما مع العلّة ليس بعلة؛ و ليس هذا التقدّم - أى تقدّم العقل على الفلك المحوى - إلاّ بالعلية و الذات. فالأفلاك بل الأجسام كلّها بما هى أجسام متكافئة الوجود بلا تقدّم و تأخر بينها بالذات. فالعقول العشرة يصدر بعضها عن بعض بالتقدّم الذاتى. ثمّ ٤٧/A يصدر عن الجميع الأفلاك و العناصر فى مرتبة

واحدة- أى يصدر عن كل عقل فلك معين على النحو المشهور بين القوم من دون تقدم لبعضها على بعض- فلكل عقل سابق تقدم ذاتي على العقل المتأخر عنه و للجميع تقدم ذاتي على الأجسام التي كلها في مرتبة واحدة من دون تقدم و تأخر بينها. فالمراد بكون الفلك الحاوي مع العقل الذي هو علته المحوى هو أن كليهما صادران عن عقل واحد و لا يلزم أن يكون صدورهما في مرتبة واحدة، بل صدور العقل يتقدم بالذات على صدور الفلك الحاوي.

ثم النظر الدقيق يقتضى عدم التفاوت بين تقدم ذاتي واحد و تقدمات ذاتية كثيرة. فتقدم العقل الأول على العقل العاشر أو على الأجسام كتقدمه على العقل الثاني في أن ملاك التقدم هو الذات و في انحصار التقدم في التقدم في مرتبة الذات من دون فرق بينهما بالزيادة و النقصان في التقدم في الخارج و الزمان؛ و إذ ثبت أن علمه الجسم لا يجوز أن يكون واجب الوجود و لا جسما آخر و لا يجوز أن يكون النفس أيضا علمه الجسم بجوهرها؛ لأن تأثيرها إنما يكون بواسطة الجسم و قواه؛ فلا تأثير لهما في إفاضة الجسم و إيجاد حقيقته و إن أمكن تأثيرها في

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٩٠

أعراضه و أحواله.

فظهر أن الأفلاك لا يمكن أن يكون بعضها علمه بعض و أن الواجب أيضا ليس علمه لها بلا واسطة. فيجب أن يكون صدورها بواسطة جوهر قدسى مجرد ذاتا و فعلا؛ و هو المعبر عنه بالعقل؛ و لكون الأفلاك متعددة يثبت تعدد العقول و هو المطلوب. و إذ عرفت أن أول الصوادر من الحق الأول هو العقل و فيه جهات واقعية محمولة بالعرض فاعلم أن الحكماء أثبتوا عقولا عشرة؛ لأنه لا يمكن أن يكون العقول أقل منها بالنظر إلى الأفلاك التسعة الكلية و إن جوزوا تكثرها بتكثر الأفلاك الجزئية و الكواكب الثابتة و السيارة.

ثم عندهم في تعيين الجهات و الاعتبارات المجعولة بالعرض في العقل الأول و في ما/B ٤٧ بعده من العقول على ما يحصل به التكثر الواقع طرق:

[الأول:] ما ذكره المحقق الطوسى؛ و هو أنه بعد صدور المعلول الأول يمكن أن يصدر عنه وحده شيء و عن الواجب بتوسيطه شيء آخر؛ فيصدر في المرتبة الثانية شيئا لا تقدم لأحدهما على الآخر.

و لو جوزنا أن يصدر عن المعلول الأول بالنظر إلى الواجب شيء صدر في المرتبة الثانية ثلاثة أشياء؛ و هكذا شأن الكلام على هذا النهج؛ فيظهر جواز صدور أشياء كثيرة في المرتبة الثالثة من دون تقدم لأحدها.

ثم قال: «و إذا ثبت هذا نقول: إذا صدر المعلول الأول فله هويته مغايرة للأول بالضرورة؛ و مفهوم كونه صادرا غير مفهوم كونه هويته. فهنا أمران معقولان: أولهما المسمى بالوجود و الثانى الهويته اللازمة له و هو المسمى بالماهية. فهي من حيث التحقق تابعة لذلك الوجود؛ لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية أصلا.

ثم إذا قيست الماهية إلى الوجود عقل الإمكان؛ فهو لازم لتلك الماهية بالقياس

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٩١

إلى وجودها؛ و إذا قيس أحدهما إلى المبدأ الأول عقل الوجوب؛ و لذا جاز اتصاف كل من الماهية و الوجود بالإمكان و الوجوب. ثم إذا اعتبر كون الوجود الصادر من الأول قائما بذاته لزمه أن يكون عاقلا- لذاته؛ و إذا اعتبر ذلك مع الأول لزم أن يكون عاقلا للأول.

فهذه ستة جهات في المعلول الأول: وجود و ماهية و إمكان و وجوب و تعقل للذات و تعقل للأول تعالى» إلى آخر ما ذكره. و أنت تعلم أن الاعتبار المذكورة في كلامه أولا مغايرة للاعتبارات التي ذكرها آخرا. فإن الأولى ليست جهات حاصله في المعلول الأول بخلاف الثانية.

[الثانى:] ما ذكره الشيخ الرئيس؛ و هو أن للمعلول الأول ذاتا و حالتين: حالة له بالنظر إلى مبدأ و حالة له بالنظر إلى ذاته. أما ذاته فمقوم من مختلفين الوجود الحاصل من مبدئه و ماهيته الإمكانية؛ و أما حاله بالنظر إلى مبدئه فوجوبه من مبدئه و تعقله/ A ٥٧/ له و أما حاله بالنظر إلى ذاته فإمكانه و تعقله لذاته؛ و هو باعتبار حاله بالنظر إلى مبدئه يكون مبدأ لعقل آخر و باعتبار حاله بالنظر إلى ذاته يكون مبدأ لفلك. فيكون الأمر الصورى- أى حاله بالنظر إلى مبدئه- علمة للكائن الصورى- أعنى العقل الثانى- و الأمر الأشبه بالمادة- أى حاله بالنظر إلى ذاته- مبدأ للكائن المناسب للمادة- أعنى الفلك الأول- ثم الأمر الأشبه بالمادة- أعنى حاله بالنظر إلى ذاته- إمّا حاله من حيث كونها بالقوة- أعنى الماهية و الإمكان- أو حاله من حيث كونها بالفعل- أعنى الوجود و تعقل الذات- فهو بالاعتبار الأول مبدأ لهيولى الفلك و بالثانى مبدأ لصورته.

و لا- فرق بين هذا الطريق و ما ذكره المحقق آخرا إلّا فى إرجاعها الاعتبار الستة هنا إلى ثلاثة و جعلها مبدأ لعقل و فلك لا غير. فكان الوجه فى ذلك الاختلاف أن ما ذكره إيراد مثال و تقرير للوجه الممكن فى تصحيح الكثرة

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٩٢

بطريق الاحتمال، و الأخذ بالأليق لا يحقق الحال على القطع و البت.

[الثالث:] ما ذكره بعض الفضلاء؛ و هو أن فى العقل الأول بعد صدوره عن المبدأ الحق أربع اعتبارات:

[١.] وجوده؛ و هو له من الأول تعالى

[٢.] و ماهيته؛ و هى له من ذاته

[٣.] و علمه بالأول؛ و هو له بالنظر إلى الأول

[٤.] و علمه بذاته؛ و هو له بالنظر إلى نفسه

و بهذه الاعتبار الأربعة يصدر عنه عقل و صورة فلك و مادته و نفسه؛ و هكذا فى العقل الثانى.

و قد أسقط فى مبدأ الطريق من الاعتبار الستة اثنان هما الوجوب الغيرى و الإمكان الذاتى و جعلت الأربعة مبدأ لأربعة هى العقل و نفس الفلك و هيولى و صورته. ففرقه عن الوجهين السابقين ظاهر و التوجيه فى الاختلاف كما تقدم.

[الرابع:] ما ذكره بعض الأذكياء؛ و هو أن العقل الأول عاقل لمبدئه و لذاته و لصفات ذاته.

[١.] فهو باعتبار إدراكه للمبدأ و وصول نور إشراقه إليه/ B ٥٧/ آلة لإيجاد المبدأ ثانى العقول.

[٢.] و باعتبار إدراكه بوجوده الفائن من المبدأ آلة لإيجاده النفس المجردة المتعلقة بالعرش؛ أعنى الفلك الأعظم.

[٣.] و باعتبار إدراكه لإمكانه آلة «١» لفيضان الصورة الجسمية للعرش.

و ساق الكلام إلى آخر العقول و هو لم يعد «٢» نفس وجوده و ماهيته و إمكانه من الاعتبار، بل اعتبر إدراكها و لم يعتبر إدراك الوجوب الغيرى؛ و قد عرفت أن

(١). س: اله.

(٢). س: لم بعد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٩٣

الأمر فى مثل هذا الاختلاف هين؛ إذ مرادهم إبداء الاعتبار المصححة لصدور الكثرة على سبيل الإمكان و التحرير لا على طريق القطع و التحقيق.

[الخامس:] ما ذكره بعض المتأخرين؛ و هو أن العقل الأول ملتم الماهية لا محالة من جنس واحد و فصل واحد؛ لأنه أول الحقائق المتحصيلة فى عالم الإمكان. فجنسه أول الأجناس و فصله أول الفصول و نسبة الجنس إلى الفصل كنسبة المادة إلى الصورة؛ و حيث

إنّ الأفعال والآثار إنّما تصحّ عن الشيء باعتبار الفصل و هذا الفصل الواحد لا يصدر عنه إلّا شيء واحد هو العقل الثاني و العقل الثاني أيضا له فصل واحد هو مبدأ صدور شيء ثالث و الفصل الأوّل من حيث هو واحد بعد ما صدر عنه العقل الثاني لا يجوز أن يصدر عنه شيء آخر لكن باعتباره مع الفصل الثاني يصير غير كلّ واحد منهما؛ فيمكن أن يصدر من العقلين لأجل الفصلين شيء رابع حتّى يكون الصادر عن العقل الثاني شيئين في مرتبة واحدة؛ فهذا الطريق يتكثّر شعب الوجود و يتفجّر ينابيع الفيض و الوجود و كلّما يتباعد عن مرتبة الأحديّة الخالصة تتكثّر الجهات و تتضاعف الاعتبارات حتّى يحصل من ذلك عدد يصحّ أن يكون واسطة لصدور فلك الثوابت بكثرة ما فيه من الكواكب.

و قد أورد هذا المتأخّر على الوجوه السابقة أنّ غرض المشائين في هذا المقام من كلماتهم إنّما هو تمثيل لكيفية صدور الكثرة/ A ٦٧/ عن الواحد الحقّ لا تحقيق لها؛ لأنّ الجهات التي تصلح لها إنّما هي جهات يمكن أن يكون مصدرا و منشأ كالنور و الحرارة في النار للتنوير و التسخين؛ و الاعتبارات التي ذكرها الحكماء مثل الإمكان و الوجوب بالغير و العلم بالمبدأ و العلم بالذات ليست معاني تصلح لذلك و إلّا لكان كلّ ما له هذه الجهات يفعل هذه الأفعال، كما أنّ كلّ ما له جهات النار يفعل بحسبها فعل النار.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٩٤

و فيه: أنّ مراد القوم من الجهات و الاعتبارات التي اعتبروها في العقل لتصحيح صدور الكثرة هي الاعتبارات التي تصلح أن تكون شروطا و آلات تختلف بها اعتبارات عليّة العالمة الأولى لصدور الكثرة لا الجهات التي تصلح لأن تكون عللا مستقلة أو وسائط مؤثّرة حتّى تكون امورا عينية موجودة كالنور و الحرارة في النار للتنوير و التسخين؛ و لا ريب في أنّ تلك الاعتبارات التي ذكرها الحكماء ممّا يصلح لأن تختلف به اعتبارات عليّة الأولى لصدور الكثرة؛ إذ الامور الاعتبارية و العدمية الواقعية تصلح لذلك.

ثمّ الطريق الذي ذكره ليس بشيء؛ لأنّ المعلول الأوّل إذا كان مركّبا من الجنس و الفصل على ما ذكره و لا ريب في أنّ هذا التركيب و إن كان تركيبا «١» تحليليا عقليا لكنّه تركيب حقيقي واقعي:

[١]. فهو إمّا أن يقول بأنّ الجنس و الفصل أجزاء عقلية منتزعة من الأجزاء الخارجية- أعني المادّة و الصورة- كما هو المشهور بين القوم من أنّ الجنس منتزع من المادّة و الفصل من الصورة و أنّ الجنس بأيّ اعتبار يكون مادّة و الفصل بأيّ اعتبار يكون صورة و أنّ ما لا مادّة له و لا صورة لا يكون له جنس و فصل؛ فعلى هذا يلزم أن يكون الصادر كثيرا بالذات مركّبا من الجنس و الفصل، بل من المادّة و الصورة مع أنّ هذا المتأخّر اعتقاده أنّ الجعل يتعلّق أولا [و] بالذات بالماهية و الوجود أمر اعتباري عرضي تابع للماهية و «٢» مجعول بالعرض لا بالذات؛ فتعلّق «٣» الجعل بجزئي الماهية أيضا بالذات و يكونان أمرين/ B ٦٧/ متحقّقين و يتكثّر الصادر الأوّل قطعا و لا مجال للقول بتعلّق «٤» الجعل بأحدهما بالذات و بالآخر بالعرض. نعم على القول بتعلّق «٥» الجعل أولا و بالذات بالوجود [و] ثانيا و بالعرض

(١). س: تركيبا.

(٢). س: + و.

(٣). س: فيعقل.

(٤). س: يتعلّق.

(٥). س: يتعلّق.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٩٥

بالماهية تكون الماهية و أجزاءها من الاعتبارات. فالمتحقّق في الخارج لا يكون إلّا أمر واحد هو الوجود الخاصّ و تكون له حيثية عدمية واقعية تنتزع عنها الماهيات و حينئذ لا يلزم التركيب الحقيقي في الصادر الأوّل إلّا أنّ ذلك لا يلائم معتقد هذا القائل و ما ذكره

من كون الجنس و الفصل مأخوذين من المادّة و الصورة الخارجيين و منشأين للآثار الخارجية. و بالجملة: إذا كان مراده أنّ الجنس و الفصل مأخوذان منهما و لزم من ذلك التركيب و التكثر في الصادر الأول يبطل ما استند إليه القوم من أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد؛ و أيضا يكون الصادر الأول ماديا لا مجردا؛ هذا خلف.

[٢]. و إما أن يقول بأنّ الجنس و الفصل من الأجزاء التحليلية المحضّة و لا يلزم أن تكون متزعة من الأجزاء الخارجية؛ فحينئذ يكون الفصل أيضا من الامور الاعتبارية و يكون مثل الاعتبارات التي ذكرها الحكماء و لا يصلح أن يكون مصدرا للآثار الخارجية بزعم هذا القائل مع أنّ بناء الوجه الذي ذكره لتصحيح الكثرة على أنّ فصل العقل الأول لكونه مصدرا للآثار الخارجية و واحدا يصدر باعتباره عقل ثان و هو أيضا مركّب من الجنس و الفصل؛ ففصله واحد بسيط يصدر عنه عقل ثالث؛ و إذا اعتبر هذا العقل مع فصل العقل الأول صدر عنه عقل رابع و هكذا إلى أن يحصل عدد يصحّ أن يكون منشأ لصدور الأفلاك و الكواكب بأسرها.

و لا ريب في أنّ تصحيح الكثرة على هذا الوجه لا يتوقّف على تركّب العقل من الجنس و الفصل. فاعتبار تركّبه لا طائل تحته؛ إذ يكفي أن يقال: الصادر من الحقّ الأول أمر واحد بسيط هو العقل الأول و هو واسطة لصدور العقل الثاني و العقل الثاني أيضا بانفراده واسطة لصدور عقل ثالث و باعتباره مع العقل الأول واسطة

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٩٦

لصدور عقل رابع و هكذا إلى أن تنتهي النوبة «١» إلى الأفلاك؛ و هذا هو الطريق A ٧٧/ المذكور في الكلام الأول المنقول عن المحقّق الطوسي.

و يمكن أن يقال: غرض هذا القائل تصحيح [صدور] الكثرة عن الواحد بناء على ما تقرّر و ثبت عنده من تركّب الماهية من الجنس و الفصل و كونها مجعولة بالذات، و هو كما ترى.

فالتحقيق: أنّ الجهات المصحّحة لصدور الكثرة هي التي ذكرها جمهور الحكماء و الأمر في ما وقع في كلامهم من الاختلاف في عددها أو في تعيين ما يستند إلى كلّ جهة هين، لما عرفت.

و الأصوب في كفيته تصحيح صدور الكثرة أن يقال: إنّ العقل الأول باعتبار نسبه إلى الحقّ الأول و جهته الراجعة إليه من الوجود و وجوب الوجود و تعقله «٢» لهما و للحقّ الأول يقتضى أمرا أشرف و هو العقل الثاني؛ و باعتبار ماهيته و تعقله لها يصدر عنه نفس الفلك الأقصى المحرّكة بالشوق إليه؛ و باعتبار إمكانه في نفسه و تعقله له يصدر عنه جرم هذا لملك. ثمّ من العقل الثاني بالجهات المذكورة يصدر عنه أيضا عقل و فلك الثابت و نفسه من الثالث أيضا بالجهات المذكورة عقل و نفس و فلك زحل و هكذا إلى أن تتمّ الأفلاك التسعة و العقول العشرة؛ و العقل العاشر يصدر عنه باعتبار إمكانه و تعقله «٣» له الهولي أو الجسمية المشتركة التي للعناصر و باعتبار ماهيته و تعقله لها صورها النوعية و باعتبار وجوده و وجوب وجوده و تعقله لهما نفوسها الناطقة؛ و هذه الامور الثلاثة إنّما تصدر من حيث حقيقتها و نوعيتها.

فالجملة من الجهات المذكورة التي هي الحثيات الفاعلية؛ و أمّا تعددها من حيث الأشخاص و تعقلها فإنّما هو باعتبار جهات قابلية تحصل بكثرة الموجبات

(١). س: النوية.

(٢). س: يعقله.

(٣). س: يعقله.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٩٧

للاستعدادات المختلفة. فإنّ تكثر حثيات الفاعل يوجب التخالف النوعي في الأثر؛ لأنّ آثار الحقائق المختلفة مختلفة؛ و أمّا التعدد

الشخصى لنوع واحد فلا يحصل إلّا باختلاف القابل أو استعداده؛ لأنّ الفاعل متساوى النسبة إلى جزئيات النوع الواحد؛ و الماهية B/ ٧٧/ متّفقه فى الجميع و لازم النوع كذلك؛ فما به الاختلاف لا بدّ أن يكون من العوارض اللاحقة للنوع التى يمكن حدوثها و زوالها؛ و كلّ ما هو كذلك فعروضه يفترق إلى المادّة.

و بالجملة: الفاعل من جهة واحدة يجوز أن يفعل أعدادا كثيرة من نوع واحد، بل أنواعا مختلفة أيضا لاختلاف القوابل عند المشائين؛ و اعتبر ذلك بشعاع الشمس الواقع على الزجاجات المختلفة اللون.

و أمّا الروايتون فعندهم صدور الأنواع المتكثّرة المتكافئة كأنواع الأجسام العنصرية يحتاج إلى اختلاف نوعى إمّا فى الفاعل أو فى جهات تأثيره؛ و لما لم يكن فى العقل العاشر من الجهات و الحثيات ما نفى تكثّرها بتكثّر الأنواع التى فى عالمنا فذهبوا إلى أنّ عدد العقول أكثر من عدد الأفلاك و العناصر، بل عندهم لكلّ نوع من الأنواع الجسمانية عقل هو ربّ نوعه و مدبّر طلسمه و رادّ «١» عنايته بأشخاصه؛ فيكون عدد الجواهر النورية و القواهر العقلية كعدد الأنواع الجسمانية من الفلكية و العنصرية البسيطة و المركّبة، بل يزيد على ذلك أيضا؛ لأنّ العقول ليست عندهم منحصرة فى فواعل الأجسام و ليست الأجسام تبتدئ فى الوجود حيث تبتدئ العقول فى الوجود؛ إذ العقل الثانى ليس فيه من الجهات ما يكفى لصدور الفلك الثامن و ما فيه من الكواكب المختلفة الحقائق؛ و أيضا الأجسام- كما سبق- متكافئة الوجود، ليس بعضها علّة بعض. فينبغى أن يكون عللها أيضا عقولا متكافئة واقعة فى سلسلة عرضية بعد تحقّق السلسلة الطولية. فالعقول

(١). س: رد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٩٨

عندهم على ضربين:

أحدهما: القواهر الأعلون الواقعة فى سلاسل الطوال سوى التى وقعت فى أواخر تلك السلاسل.

و ثانيهما: الواقعة فى سلسلة واحدة عرضية و هى أرباب الأنواع و صواحب الأصنام الجرمية المسماة بالمثل النورية الأفلاطونية.

و الضرب الأوّل على تفاوت درجاتهم أشرف من الضرب الثانى لنزولهم و قربهم بالأجسام؛ و تفصيل ذلك يطلب من كتب الشيخ Av/ ٨٧/ الإلهى ك «حكمة الإشراق» و غيره؛ هذا؛ و قد أورد على الطرق المذكورة بأسرها إيرادان جوابهما ظاهر:

[الأوّل]: أنه لو كانت سبب صدور الكثرة «١» عن العلّة الأولى كثرة الجهات الواقعة فى ذات المعلول الأوّل كالوجوب و الإمكان و التعقّلين؛ فإن كانت هذه الكثرة صادرة عن العلّة الأولى فلا يخلو إمّا أن تكون صادرة منها أو على الترتيب.

فعلى الأوّل يجوز أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد؛ و على الثانى لا يكون المعلول الأوّل؛ و إن لم يكن صادرة عن العلّة الأولى؛ فيجوز أن تحصل كثرة من غير استناد إلى العلّة الأولى.

و الجواب: أنّ الصادر عن العلّة الأولى أمر واحد بسيط لا كثرة فيه؛ و هو- على ما اخترناه- وجود خاصّ فائض عن الحقّ الأوّل و إنّما لحقته الكثرة من جهة لحوق الماهية به من غير جعل و تأثير، بل لضرورة صدور «٢» ذاته عن ذات الحقّ الأوّل. فالصادر الأوّل هو الوجود و تتبعه الهوية اللازمة لذلك الوجود- أعنى الماهية- من غير تعلّق جعل بها أولا و بالذات بل ثانيا و بالتبع ثمّ يتبعه الإمكان و الوجوب ثمّ التعقّلان، كما مرّ.

(١). س: الكثر.

(٢). س: و صدر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ١٩٩

فكل هذه الكثرة ما سوى الوجود مجعولات بالعرض؛ و على ما اختاره غيرنا من أصالة الماهية فالصادر الأول أيضا أمر واحد بسيط هو ماهية العقل الأول و يتبعه الوجود ثم الإمكان و الوجوب ثم التعقلان. فكل هذه الكثرة بالحقيقة أمر واحد مناسب للعلّة الأولى الواحدة و من جهة كثرته الواقعة بالعرض منشأ لصدور الكثرة؛ فلا إشكال.

و أنت خبير بأنّه- على ما اخترناه من كون المجعول بالذات هو الوجود- لا يرد إمكان إخلال هذا و لا غيره؛ و أمّا على كون المجعول بالذات هو الماهية و إن كان هذا الإشكال مندفعاً- كما ذكر- إلّا أنّه يرد إشكال آخر و هو أنّه على القول بأنّ كلّ ماهية ممكنة فهي مركّبة من الجنس و الفصل يكون جهة العقل الأول أيضا كذلك- كما تقدّم في كلام بعض المتأخّرين- و هذا التركيب ليس اعتباريا محضاً، بل هو تركيب حقيقى واقعى، كما صرّح به. فالماهية عبارة/B ٨٧/ عن الجنس و الفصل و فيها كثرة حقيقيّة «١» صادرة عن الواحد الحقّ و مجعولة بالذات؛ إذ لا مجال للقول بأنّ أحدهما مجعول بالذات و الآخر مجعول بالعرض، كما فى الوجود و الماهية. فهذا الإشكال على تقدير كون الماهية مجعولة بالذات وارد غير مندفع؛ و أمّا على المختار من جعل الوجود فلا يرد أصلاً؛ إذ الماهية حينئذ اعتبارية مجعولة بالعرض بكلا جزئها إن كان لها جزء؛ و هذا أيضا من الشواهد على كون المجعول بالذات هو الوجود.

[الثانى:] أنّ الإمكان و الوجوب عدميان و المعدوم يستحيل أن يكون علّة للموجود؛ و أيضا الإمكان مثلا معنى واحد مشترك بين الإمكانات؛ فلو كان علّة لكان كلّ إمكان يصلح لأن يكون علّة و حينئذ يمكن أن يكون كلّ ممكن علّة بنفسه و لغيره؛ فيخرج عن الإمكان؛ و قس على الإمكان الوجود و الوجوب.

(١). س: حقيقيّة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٠٠

و الجواب- بعد تسليم عدمية الوجوب و اشتراك الامور الثلاثة و عدم القول بالتشكيك- أنّ هذه الاعتبارات- كما مرّ- ليست عللا مستقلة بأنفسها و لا عللا متوسطة، بل هي شروط و آلات تختلف بها أحوال العلّة و العدميات و الاعتبارات و المشتركات التي تختلف باختلاف الإضافات تصلح لذلك قطعا.

[فى أحكام الوجود العامّ و لوازمه]

للوّجود العامّ أحكام و لوازم:

[الأول:] أنّه بديهى التصوّر لا يمكن تعريفه؛ إذ ما يرادفه من الكون و الثبوت و الظهور الخارجى ممّا يدركه كلّ أحد بلا رويّة و ليس شىء أعرف منه حتّى يعرف به و لذا ما ذكره من تعاريفه إمّا دورى أو أخفى؛ و لقضاء الضرورة بأعرفيته من كلّ شىء تكون بدهيته أيضا بديهية. فما ذكره فى بيانه تنبيه عليه كقولهم: «لما وجب انتهاء سلسلة الاكتساب إلى أولى التصوّر وجب كونه أعرف الأشياء و أعمّها؛ إذ اشتراط الأظهرية فى المعرّف يقتضى «١» تعريف العامّ بالخاصّ، و لا شىء أعمّ و أبسط من الوجود؛ و قولهم: «التعريف إمّا بالحدّ أو الرسم؛ و الأول ينفى عن الوجود لكونه بالجنس و الفصل المنتفين عنه لأعميته المطلقة و كذا الثانى لأنّه بالأعرف و/A ٩٧/ لا أعرف منه.»

[الثانى:] أنّه مشترك معنى؛ إذ لا-ريب فى أنّ الوجود العامّ المرادف للكون البديهي و الظهور العيني ثابت لكلّ موجود و زائد على حقيقته المتحقّقة فى الخارج؛ و لذا انعقد الإجماع على ثبوته للواجب و تكفير القائل بالاشتراك اللفظى لو علم بفساده؛ أى إيجابه سلب الظهور العيني المعبر عنه فى الفارسية ب «هستى»

(١). س: يبقى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٠١

عنه (١).

و بتقرير أوضح نقول: لو كان اشتراك الوجود بين الواجب و الممكن بمجرّد إطلاق اللفظ لم يكن صدقه على الواجب بالمعنى الذى نفهمه و نتصوّره و نعبر عنه بالكون و الثبوت و الحصول و التقرير و أمثالها و نعبر عنه بالفارسية بقولنا:

«بودن». فلا يصدق قضية «الله موجود» بهذا المعنى (٢)؛ فلا بدّ أن يصدق نقيضها و هو قولنا: «الله ليس بموجود» بهذا المعنى؛ لامتناع ارتفاع النقيضين؛ و هو كفر صريح و زندقه صرفه.

و قد استدللّ عليه:

[١]. بأنّه لو اختلف الوجود فى الأشياء لم يوجد شيء واحد يحكم عليه بعدم اشتراكه، بل كانت هنا مفهومات متغايرة غير متناهية؛ فلا بدّ من اعتبار واحد واحد ليعرف أنّه مشترك فيه أم لا.

[٢]. و بأنّ الشرائط التى هى ضرب من الوجود واحدة فى جميع القضايا مع اختلافها فى الموضوع و المحمول.

[٣]. و بأنّ الذهن يتردّد فى خصوصيات الماهيات مع الجزم بمطلق الوجود؛ و لو كان الوجود المطلق مختلفا فى الأشياء لما حصل الجزم بثبوتها لما لا. يعلم حقيقته كما إذا رأينا حادثا؛ فإننا نجزم بأنّ له مؤثرا موجودا مع أنّه يمكن أن يتردّد فى أنّه واجب أو ممكن جوهر أو عرض. (٣)

[٤]. و بأنّ مفهوم نقيض الوجود- و هو العدم- واحد بالضرورة؛ فلو لم يكن الوجود أيضا واحدا لزم بطلان الحصر بين الوجود و العدم؛ لأنّه إذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان قولنا: «هذا الشيء إمّا موجود أو معدوم» بمنزلة قولنا: «هذا

(١). س: + منه.

(٢). س: لمعنى.

(٣). س: + و بأنّ مفهوم نقيض الوجود و هو العدم واحد بالضرورة فلو لم يكن أن يتردّد فى أنّه واجب أو ممكن جوهر أو عرض.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٠٢

الشيء إمّا إنسان مثلا أو معدوم»/B ٩٧/ و الحصر الأخير باطل بالضرورة فكذا الأول الذى بمنزله بخلاف ما إذا كان العدم أيضا مشتركا لفظيا؛ فإنّ الحصر الأول حينئذ بمنزلة قولنا: «هذا الشيء إمّا إنسان و إمّا ليس بإنسان» لأنّ العدم حينئذ يكون رفعا للإنسان؛ لأنّه رفع للوجود المقابل- أعنى الإنسان فى هذا (١) الفرض- لكنّ بطلان الحصر باطل بالضرورة؛ فيكون الوجود مشتركا معنويا.

[٥]. و بأنّ الوجود يقسم إلى وجود الواجب و وجود الممكن، و وجود الممكن إلى وجود الجوهر و وجود العرض و هكذا؛ فيجب أن يكون الوجود مشتركا بين جميع أقسامه ضرورة اشتراك المقسم بين الأقسام.

و الحقّ: أنّ المطلب أجلى من هذه الأدلّة، لإمكان المناقشة فيها بوجوه ذكرناها فى بعض كتبنا هذا.

و قد أورد على الاشتراك معنى أنّه لو كان الوجود مشتركا معنويا بين وجود الواجب و الوجودات الإمكانية و هذه الوجودات إمّا أفرادها أو حصصه فظاهر أنّه ليس ذاتيا لأفراده جنسا أو نوعا، لإيجابه التركيب فى الوجود الواجبى و كون (٢) وجوده بديهى التصوّر و غير ذلك من المفاسد الآتية المرتبة على كون الوجود جنسا أو نوعا هو عرضى لأفراده؛ و لا ريب فى أنّ ما به الاشتراك العرضى تابع لما به الاشتراك الذاتى؛ فما لم يكن بين الامور المختلفة قدر مشترك ذاتى لا يفرض لها قدر مشترك عرضى؛ إذ العرضى الانتزاعى معلول للمعروض المنتزع عنه؛ و لا بدّ أن تكون بين العلّة و المعلولات مناسبة تامّة. فالمعلول إذا كان واحدا لا بدّ أن تكون علته أيضا واحدة؛ فلا يصحّ أن ينتزع معنى واحد بالذات عن أشياء متباينة متخالفة بالماهية التى لا يكون بينها قدر مشترك ذاتى أصلا؛ فلا بدّ أن يكون بينها قدر مشترك ذاتى واحد بالذات مناسب لذلك المشترك العرضى حتّى يكون

(١). س: هذ.

(٢). س: كونه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٠٣

هذا العرض عارضا له منتزعا منه، كما أن مفهوم الماشى إنما يعرض لأفراده المتخالفة لأجل الحيوان الذي هو القدر المشترك الذاتى بينها و مفهوم الكاتب و الضاحك إنما يعرض لأفرادهما لأجل «١» مفهوم الإنسان الذى هو مشترك ذاتى /A ٠٨/ بينها؛ و على هذا لو كان الوجود العام العرضى مشتركا بين وجود الواجب و الوجودات الإمكانية لزم اشتراكهما فى معنى ذاتى؛ فيلزم تركب الواجب؛ و هو باطل.

و الجواب: أن جميع تلك الوجودات الخاصية باختلافها مشتركة فى كونها متعلقة مرتبطة لذاتها بالواجب تابعة لازمة بنفسها له، و تعلقها به و لزومها له ذاتى لها؛ إذ الافتقار عين حقائقها؛ و لا-ريب فى أن مناط انتزاع الوجود المطلق و منشأ «٢» هو هذا التعلق و اللزوم الذاتى؛ إذ كل مرتبط بصرف الوجود بذاته تنتزع عنه الموجودية و لو لا ارتباطه و تعلقه به لكان معدوما صرفا. فمنشأ انتزاع الموجودية المطلقة ليس إلّا الوجود الواجبى أو الوجودات الخاصية اللازمة له المرتبطة به بذاتها التى هى أظلاله و توابعه و عكوسه و لوازمه و ارتباطاته و مراتبه؛ و لا اشتراك جميعها فى التعلق و الارتباط الذاتى بصرف الوجود و كونها مناسبة له مترشحة عنه و اتحادها من حيث الأصل و السنخ «٣» ينتزع عنها معنى واحد هو الوجود المطلق؛ و من حيث اختلافها و تغايرها بالجهات العدمية الراجعة «٤» إلى أنحاء قصوراتها تنتزع عنها الماهيات المختلفة؛ و لتفاوتها فى القرب و البعد من الحق الأول و فى أنحاء الكمالات الوجودية يكون الوجود المنتزع عنها مقولا- بالتشكيك؛ و مثال ذلك من وجه أن الشمس إذا وقعت فى المرايا المتعددة أولا بلا ترتيب و توسط أو بالترتيب و توسط بعضها لبعض بأن يقع

(١). س: الاجل.

(٢). س: منشأ.

(٣). س: السنخ.

(٤). س: الراجعة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٠٤

عكسها أولا فى مرآة و تقع عكس هذا العكس فى مرآة ثانية و عكس عكس العكس فى ثالثة و هكذا ينتزع عن جميعها معنى واحد هو الضوء مع التعدد و الاختلاف فى منشأ الانتزاع. ثم الحق: أن تلك المقدمة- أعنى استلزام القدر المشترك العرضى للقدر المشترك الذاتى- قطعية لا يقبل المنع لما مرّ؛ فلا بدّ من تسليمها.

و الجواب بما ذكرناه و القدر فيها تارة بالفرق بين الوحدة الشخصية و الوحدة الكلية العامة و اخرى بالفرق بين العلية بمعنى الإيجاد و التأثير و بين العلية مطلقا أعم /B ٠٨/ من التأثير؛ و كون الشىء موقوفا عليه لشىء آخر فى الجملة فى أحد الوجودين باطل، لا اشتراك الدليل.

فإن قيل: هذه المقدمة ينتقض بمثل الإمكان و المعلولية المشتركين «١» بين الجوهر و العرض و المجرد و المادى و مثل الزوجية و الفردية المشتركين بين أزواج العدد و أفرادها مع اختلاف مراتب الأعداد بالماهية و مثل الحرارة المشتركة بين النار و الشمس و الحركة. فإن جميعها مشتركات عرضية بين الأشياء المتخالفة المذكورة مع فقد المشترك الذاتى لها.

قلنا: التأمل يعطى عدم الانتقاض بشىء من المذكورات؛ أما بالإمكان والمعلولية ونحوهما؛ فلأنها تابعة لمشارك ذاتى هو الماهية المطلقة الذاتية لكل ممكن ومعلول.

فإن قيل: الذاتى إما جنس أو نوع أو فصل؛ و ظاهر أن الماهية المطلقة ليست فصلا وكذا لا يمكن أن يكون نوعا للجوهر والعرض والمجرد والمادى؛ لأن اختلاف أفراد النوع الحقيقى بالتشخص لا بالحقيقة، والاختلاف بين المذكورات إنما هو بالحقيقة؛ وكذا لا يمكن أن يكون جنسا لها؛ إذ الجنس لا بد أن يتحصّل

(١). س: مشتركين.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٠٥

أنواعه بالفصول وليس هنا معنى من المعانى وحقيقته من الحقائق يصح أن يكون فصلا مقوماً للماهية ومحصّلا لأنواعها؛ ولا يمكن أن تكون تلك الفصول هى معانى الجوهر والعرض والمجرد والمادى وحقائقها؛ لأن تلك المعانى أنواع للماهية المتحصّلة؛ فلا يصح أن تكون فصولا محصّلة لأنفسها.

قلنا: الماهية جنس للجوهر والعرض والمجرد والمادى، وفصولها إنما هى وجوداتها الخاصة.

فإن قلت: الجنس لا بد أن يكون له فى مرتبة ذاته نحو من التحصّل ويكون فى تحصيله النوعى محتاجا إلى الفصل؛ و الماهية فى حد ذاتها صرف العدم وليس لها فى مرتبة ذاتها تحصيل «١» جنسى يصير هذا التحصيل بوجود الجوهر أو العرض «٢» محصّلا أقوى هو التحصيل النوعى.

قلت: قد عرفت سابقا أن نحو التحصيل الذى يكون لكل جنس عال فى مرتبة ذاته إنما هو فى ضمن A ١٨ / السافل؛ فأى مانع من أن يكون للماهية فى ضمن الجوهر فى مرتبة ذاته نحو تحصيل و بوجود الجوهر يحصل تحصيل «٣» نوعى وذلك كتحصّل الجوهر فى ضمن الجسمية المطلقة وتحصلها فى ضمن الحيوان وهكذا؛ و التفرقة تحكّم «٤».

وقد عرفت أن هذه التحصّلات إنما هى فى العقل والتحصيل الخارجى إنما هو بالفصل الأخير الذى هو الوجودات الشخصية.

ولا- يبعد أن يقال: إن مثل الإمكان والمعلولية راجع إلى الافتقار وهو ذاتى الممكن والمعلول؛ إذ الموجود المطلق الذى هو أعم المفهومات العرضية ينقسم إلى الوجود الغنى والوجود المحتاج؛ و لكون الاحتياج مستلزما لنوع تركيب

(١). س: يحصل.

(٢). س: العرض.

(٣). س: تحصيل يحصل.

(٤). س: يحكم.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٠٦

يكون بمنزلة الفصل للمحتاج والممكن والمعلول وأمثالها؛ إذ الاحتياج مترتب على الجهة العدمية المستلزمة للتركيب بخلاف الغنى؛ فإنه لا يوجب تركيبا؛ لأنه من لوازم صرافة الوجود؛ فهو عين الذات الواجبة.

وأما عدم الانتقاض بالزوجية والفردية لأنهما أيضا تابعان لقدر مشترك ذاتى هو الخصوصية الشاملة لأعداد الأزواج أو الأفراد؛ فإن مطلق الكم كما ينقسم أولا بفصلين هما الاتصال والانفصال؛ و الكم المتصل ينقسم إلى أجناس أو أنواع بفصول معينة فكذلك الكم المنفصل أيضا ينقسم أولا بفصلين هما الخصوصية الشاملة لأعداد الأزواج والخصوصية الشاملة لأعداد الأفراد و إن لم يكن لتلك الخصوصية اسم معين وتلك الخصوصية ذاتى بمنزلة الفصل لتلك المراتب من الأعداد- أى الأزواج أو الأفراد- و تتنوع عنها الزوجية

أو الفردية؛ وقس على ذلك انتزاع الحرارة المطلقة عن النار و الشمس و الحركة؛ فإنّ لها خصوصية شاملة لها مناسبة للحرارة المطلقة تنتزع عنها تلك الحرارة و إن لم يعلم اسم تلك الخصوصية؛ فإنّ بديهة العقل قاضية بأنّ انتزاع $B/18$ الحرارة عنها دون ساير الأشياء إنّما هو لأجل مناسبتها لها دونها و إلّا لم يكن معنى لترتيبها عليها دونها؛ فإذا كانت تلك الحرارة المترتبة على الثلاثة معنى واحدا غير مختلف الحقيقة و جب أن يكون جهه المناسبة أمرا واحدا ذاتيا للكلّ؛ و هو ظاهر.

فإن قيل: هنا برهان يدلّ على بطلان تلك المقدّمة؛ و هو أنّ القوم ذكروا أنّ الجنس ذاتي للأنواع و عرضي بالنسبة إلى فصولها؛ إذ لو لم يكن عرضيا بالنسبة إليها مع اندراجها تحته و صدقه عليها لكان جنسا لها أيضا؛ فيلزم دخول الجنس في النوع مرتين تارة باعتبار جزئيته للنوع و اخرى باعتبار جزئيته للفصل؛ و هو باطل بالضرورة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٠٧

و أيضا: يلزم الدور؛ لأنّ تحصيل الجنس بالفصل؛ فلو كان الجنس جزءا «١» له لكان تحصيل الفصل أيضا به؛ لأنّ تحصيل الكلّ بالأجزاء.

و على هذا نقول: لو كان ما به الاشتراك العرضي مستلزما لما به الاشتراك الذاتي لكان الجنس الذي هو مشترك عرضي بين الفصول مستلزما لذاتي آخر يتناوله هو جنس لتلك الفصول و هي أنواع له و يكون تحصيل هذا الجنس بفصول «٢» آخر و يكون اشتراك هذا الجنس بين تلك الفصول الآخر أيضا كاشتراك العرضي؛ فيكون مستلزما لذاتي آخر هو أيضا جنس لتلك الفصول الآخر و هي أيضا أنواع له؛ فيكون تحصيل هذا الجنس أيضا بفصول ثالثة و هكذا؛ فيلزم التسلسل في أجزاء الأنواع المحصّلة في الواقع؛ و هذا باطل.

و أيضا: يلزم امتناع تصوّر كنه الماهية المحصّلة؛ و هذا أيضا باطل.

فيجب أن لا يكون القدر المشترك العرضي مستلزما لقدر مشترك ذاتي استلزاما كليًا.

قلنا: في هذا البرهان مغالطة؛ لأنّ الذاتي إنّما يكون جنسا متحصّلا بالفصول إذا كان ذاتيا للحقائق المتحصّلة المركّبة؛ و أمّا إذا كان ذاتيا للأموال الاعتبارية أو الحقائق البسيطة فلا يكون جنسا حقيقيا محتاجا إلى فصول حقيقية في تحصيله، بل يكون تعدّده و تكثّره بمراتب اعتبارية أو جهات عدمية لا تكون فصولا حقيقية يكون هذا $A/28$ الذاتي جنسا لها، مثلا- الحيوان لكونه ذاتيا للإنسان و الفرس و البقر و غيرها من الأنواع المتحصّلة المركّبة يكون جنسا حقيقيا لها متحصّلا بفصول حقيقية هي الناطق و الصاهل و غيرها؛ و لكون الجنس مشتركا عرضيا بين الفصول يكون الحيوان بالنسبة إلى الناطق و الصاهل و غيرها من فصوله مشتركا عرضيا؛ و لاستلزام المشترك العرضي للمشارك الذاتي يكون لتلك الفصول

(١). س: جزو.

(٢). س: بفصول.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٠٨

مشترك ذاتي هو الحساس ينتزع عنه المشترك العرضي المذكور- أعنى الحيوان- ثمّ الحساس لكونه ذاتيا لهذه الفصول التي هي حقائق بسيطة لا يكون جنسا حقيقيا لتلك الفصول حتّى يكون تلك الفصول أنواعا له و يتوقّف تحصيله على فصول حقيقية آخر، بل إنّما يتكثّر و يصير ناطقا و صاهلا و غير ذلك بتقيّدات و جهات عدمية لا تكون فصولا يكون الحساس مشتركا عرضيا بينها و يتوقّف على جنس آخر و هكذا حتّى يلزم التسلسل.

ثمّ بعضهم قال: إنّ القدر المشترك العرضي إذا كان منتزعا من نفس المعروض بذاته من دون مدخلية شيء آخر أصلا فهو مستلزم للقدر المشترك الذاتي؛ و بذلك دفعوا الشبهة الكموتية في التوحيد؛ و أمّا إذا كان منتزعا من المعروض مع مدخلية شيء آخر فلا

يستلزم ذلك؛ و اشتراك دليل الاستلزام بين القسمين يدفع هذا التفصيل.

فإن قيل: الوجود المطلق ذاتي بالنسبة إلى حصصه؛ لأنها عبارة عن ذلك المطلق مع قيد إضافته إلى فرد فرد؛ فتلزم المحذورات المذكورة في حصّة الوجود الواجبى.

قلنا: لا يلزم محذور بوجه؛ لأنّ حصّة الوجود الواجبى ليس عين ذاته، بل هو أمر حاصل بملاحظة العقل بمعنى الوجود الكلى مضافا إلى ذاته تعالى؛ و تركيب الحصّة ٢٨/B عبارة عن هذا الأمر و لا- محذور فيه؛ و هذه الحصّة غير ذاته و متأخرة عنها و عن ذلك المعنى الكلى أيضا و لا محذور أيضا فى تأخرها عن الكلى، كما لا محذور لو كان الأمر بالعكس؛ أى كانت هذه الحصّة متقدمة على ذلك الكلى.

و قد تلخص ممّا ذكر أنّ الوجود بالمعنى العامّ الانتزاعى زائد فى الجميع زيادةً ذهنيةً و مشترك بين الكلّ اشتراكا عرضيا معنويا؛ و بمعنى مناط الموجودية

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٠٩

و منشأ انتزاع المعنى الأول عين فى الواجب و زائد فى الممكن؛ لأنّ فيه جهة تعلقه بموجده؛ فإن لوحظ جهة وحدة هذا «١» المناط و لوحظت «٢» الوجودات بحسب أصلها «٣» و مفيضها فإما لا يكون مشتركا أصلا أو يكون مشتركا معنويا من دون لزوم محذور؛ و إن لوحظ جهة كثرته- أى من حيث كون وجودات الممكنات مقيدات بقيود الأكوان و مفروضات لماهيات الإمكان- فلاشتراك لفظي؛ لأنّ تلك الوجودات بالمعنى المذكور حقائق مختلفة متباينة ليس بينها قدر مشترك أصلا؛ فإن بعضها صرف الوجود غير معروض للماهية و توابعها أصلا و ساير الأفراد معروضات لماهيات متخالفة بالذات.

نعم للعقل أن يخترع منها مفهوما من المفهومات كمفهوم مناط الموجودية و نحوه مشتركا بينها إلا أنه يكون عرضا بالنسبة إلى تلك الموجودات مشتركا بينها لفظا؛ إذ ليس بينها فى الواقع قدر مشترك حتى يكون الاشتراك معنويا.

فإن قلت: اشتراك هذا المفهوم لفظا يوجب محذور اشتراك الوجود العامّ الانتزاعى لفظا أيضا؛ إذ حينئذ لا- يصدق بأنّه موجود بالمعنى الذى صدق على الممكن؛ فيلزم أن يصدق نقيضه و هو الله معدوم؛ و هو كفر و زندقة.

قلنا: فرق بين الصورتين و إنّما المحذور يختصّ بإحدهما؛ لأنّ صفة الوجود إذا كانت مأخوذة من معنى الوجود الانتزاعى يكون الاشتقاق حقيقيا و يكون معناه أنّ ذلك الشىء موصوف بالوجود و منشأ لانتزاعه و أنّه ممّا ترتّب عليه الآثار الخارجية؛ فإذا لم يصدق ٣٨/A هذا على الواجب مثلا لم يصدق عليه أنّه ممّا ترتّب عليه الآثار؛ فيكون معدوما قطعاً؛ فيصدق عليه المعدوم؛ و أمّا إذا كانت مأخوذة من معنى مناط الموجودية يكون الاشتقاق جعليا و يكون معناه أنّه منسوب إلى الوجود و يكون معنى هذه النسبة فى الممكن أنّه متعلق جعل الجاعل

(١). س: هذ.

(٢). س: لوحظ.

(٣). س: اصله.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢١٠

و فى الواجب أنّه منسوب إلى الوجود الذى هو عين ذاته؛ فعلى هذا إذا لم يصدق هذا المعنى الذى فى الممكن على الواجب لم يلزم أن يصدق عليه أنّه معدوم، بل يصدق عليه أنّه ليس متعلق جعل الجاعل؛ لأنّه واجب الوجود و الوجود عين ذاته؛ و هذا هو المطلوب.

[الثالث]: أنّه مقول على أفراده الخارجية بالتشكيك؛ و أنحائه ثلاثة: الأولوية و الأقدمية و الأشدية و مقابلاتها؛ و جميعها يقع فى الوجود؛ فإنّ الوجود فى العلّة و الجوهر أولى و أقدم منه فى المعلول و العرض، و فى الوجود القارّ أشدّ منه فى غيره كالزمان؛ فإنّ

وجوده أضعف من وجود الجسم؛ إذ الأثر المترتب عليه أقل من الأثر المترتب على وجود الجسم؛ فيكون أشد؛ إذ المراد بالشدة والضعف هنا كثرة الآثار وقلتها لا حركة الماهية في الوجود على نحو الحركة في الكيفيات؛ فإنها منفية في الوجود، كما صرحوا به؛ و في الواجب أولى وأقدم وأشد منه في الممكن؛ لأنه في الواجب مقتضى ذاته و في الممكن من الواجب؛ فيتصف وجوده تعالى بالأنحاء الثلاثة الكمالية و وجود الممكن بمقابلاتها.

ثم المراد من كون الوجود المطلق مقولا بالتشكيك أن إطلاقه على بعض الأفراد و صدقه عليه أولى وأقدم و «١» أشد من إطلاقه على بعض آخر و صدقه عليه؛ فالتشكيك إنما يقع في نفس هذا المفهوم «٢» العام العرضى بالنسبة إلى الوجودات الخاصة؛ فاختلافها بالتشكيك «٣» إنما هو بالنظر إلى أمر عرضى لها دون ذاتى لها؛ إذ الوجود المطلق - كما عرفت - عرضى بالنسبة إليها و إنما هو ذاتى بالنسبة إلى حصصه؛ فهي مختلفة بالتشكيك «٤»/B ٣٨/ في الذاتى و ما به الاختلاف فيها عين ما به الاتفاق؛ فالوجودات الخاصة اختلافها إنما هو بأنفسها و أنحاء

(١). س: او.

(٢). س: هذا المفهوم.

(٣). س: بالتشكيك.

(٤). س: بالتشكيك.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢١١

وجوداتها المجهولة بالكنه و ساير ما يلحقها من الماهيات و العوارض و أنحاء التشكيك من التقدّم و التأخر و الكمال و النقص و الشدة و الضعف و الغنى و الفقر من اللوازم و التوابع بمعنى أنها من مقتضيات ذاتها المتخالفة و منتزعاتها بعد تماميتها و ليس شىء منها من ذاتياتها. فيتخصّص كلّ منها بنفس حقيقته «١» و ساير ما يلحقه من اللوازم و العوارض يترتب عليه؛ و لا يمكن استناد تخصّصها و تميّزها إلى أنحاء التشكيك؛ لأنها إنما يقع في العام الانتزاعى و لكونه عرضيا لها تكون أوصافه خارجة من حقائقها؛ و لو كان اختلافها بمجرد التشكيك في وجود ذاتى لها لزم اشتراك الواجب و الممكن في الحقيقة و كون الاختلاف و التكثر بمجرد هذه الأنحاء الاعتبارية؛ و هو باطل.

ثم التحقيق: أن الأنحاء الثلاثة تقع في الوجودات بنفس هوياتها و فى غيرها من المعانى و الماهيات بوساطتها. فقول المشائين بتقدّم العقل على الهيولى بالطبع و جزئى الجسم عليه بالطبع؛ إذ العلية راجع إلى التقدّم فى الوجود لا- فى الماهية أو فى حمل الذاتى كالجوهر عليها؛ ففى الوجود ما به التقدّم و التأخر و ما فيه متحد؛ و فى غيرها من المعانى و الماهيات كأجزاء الزمان و العقل و النفس و الأب و الابن مختلف؛ إذ الأول فيها هو الوجود و الثانى نفس و ذاتها و ماهياتها. فالتقدّم و التأخر فى الوجود لنفسه و فى غيره لأجله؛ و كما أن تقدّم بعض الأجسام على بعض فى الوجود لا فى الجسمية فكذا تقدّم العلة على المعلول و الاثنى على الثلاثة؛ فإن لم يعتبر الوجود فلا تقدّم و لا تأخر.

و بعض من صرح بعروض التقدّم و التأخر بالذات للوجود و بواسطة لغيره جعل ما به و ما فيه فى أجزاء الزمان لنفسه و حكم/ A ٤٨/ باتّحادهما فيه و كذا جعل الأول فى الأب و الابن الزمان و قد عرفت أنه الوجود لا غير. نعم هما فى

(١). س: حقيقة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢١٢

الوجود نفسه مع قطع النظر من غيره؛ فلا يعرضان إلاً لنفسه؛ و فى ما يكون التقدّم فيه بالعلية أو الطبع كالعقل و النفس و إن كان ما به

و ما فيه بالذات هو الوجود إلا أن التقدّم و التأخّر يعرضان لماهيتيهما بواسطته؛ فيتصفا بتبعيته بما فيه دون ما به اختصاصه بالوجود؛ و أجزاء الزمان مثلهما في ما ذكر إلا أنّهما يتصفا بما به أيضا بالعرض؛ فهي تتصفا بهما بالعرض و يتحد فيها هذان العرضيان؛ و في الأب و الابن يعرض التقدّم و التأخّر أولا للوجود و بواسطته للزمان و بتبعيته لهما. فما به و ما فيه بالذات هو الوجود و الزمان يتصفا بهما بالعرض و ذاتهما يتصفا بالعرض بالثاني دون الأول. اللمعات العرشية النص ٢١٢ [في أحكام الوجود العام و لوازمه] ص: ٢٠٠

[الرابع:] أنه زائد على الماهية في جميع الموجودات من الواجب و الممكن، و الواجب و إن لم تكن له ماهية إلا أن وجوده الخاص قائم مقامها في هذا الحكم بمعنى أن الوجود المطلق زائد على وجوده الخاص الذي هو صرف الوجود؛ و المراد من عينية «١» الوجود في الواجب أنه عين الوجود الحقيقي القائم بذاته لا أنه عين هذا المفهوم المشترك؛ فإنه زائد في الجميع بلا خلاف. ثم على ما هو التحقيق من ثبوت الموجودات الخاصة للممكن يكون هذا المفهوم العام زائدا عليها أيضا كما في الواجب بلا تفاوت؛ و قد عرفت أن الأصل في التحقق هو الوجود الخاص؛ و كل من المطلق و الماهية منتزع عنه؛ و على هذا يكون الماهية في الممكن أيضا زائدا على وجوده الخاص؛ فإن المراد من الزيادة هو المغايرة في المفهوم دون الخارج؛ إذ المتحقق في الخارج هو الوجود الخاص أو الماهية؛ و ليس بهذا المفهوم تحقق في الخارج، بل هو منتزع عن أحدهما. فالانتزاع هو منشأ الحكم بالزيادة و هو ثابت في الماهية أيضا بالنظر إلى الوجود الخاص على المختار؛ فإن المتحقق في الخارج حينئذ ليس إلا الوجود الخاص و

(١). س: + و المراد من عينية.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢١٣

الماهية منتزعة عنه باعتبار ما لحقه B ٤٨/ من الجهة العدمية القصورية، كما أن الوجود المطلق منتزع عنه باعتبار جهة الوجودية الكمالية.

ثم هذا «١» الحكم - أعني زيادة الوجود على الماهية - مّا اتفق عليه جمهور الحكماء و محققوا «٢» المتكلمين و إنما خالفهم أبو الحسن و أبو الحسين و أتباعهما القائلون بأن وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها؛ و الحق أن هذا الحكم بديهي و ضروره العقل قاضيه به و مع ذلك تدل عليه وجوه من الأدلة:

[الأول:] أن تعقل «٣» الوجود قد ينفك عن تعقل الماهية؛ أي تعقل الماهية و لا يعقل وجودها الخارجي - أي ظهورها العيني - و هو ظاهر و لا وجودها الذهني؛ لأن تعقل «٤» الشيء لا يستلزم تعقل ذلك التعقل.

و الحاصل: أن تعقل «٥» الماهية و إن كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن؛ فإن تعقل وجودها في الذهن غير وجودها فيه بالاعتبار؛ لأن التعقل غير المتعقل بالاعتبار و إن كان عينه بالذات في بعض الصور؛ و إذا انفك الوجود عن الماهية في التعقل ثبت أنه لا يكون نفسها و لا داخلا فيها و إلا لامتنع انفكاك تعقله عن تعقلها.

و بمثل هذا الدليل يثبت زيادة المطلق و الماهية على الخاص؛ لأن تعقلهما دون الخاص لكونه مجهول الكنه؛ و يؤكّد المطلوب أنا تعقل الماهية و نشك في وجودها الخارجي و الذهني؛ و لو لم يكن الوجود زائدا عليها و كان ذاتيا لها لما انفك في التعقل عنها؛ إذ تعقل الشيء يستلزم تعقل ذاتياته.

فإن قيل: حاصل هذا الدليل أنا نتصور الماهية و لا نصدق بوجودها؛ فالماهية معلومة - أي تصوّرا - و الوجود ليس بمعلوم - أي «٦» تصديقا - فلا يتحد الوسط.

(١). س: هذ.

(٢). س: محقق.

(٣). س: يعقل.

(٤). س: يعقل.

(٥). س: يعقل.

(٦). س: او.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢١٤

قلنا: التعقل أعم من التصديق؛ فلا وجه لحمل الكلام على ما ذكرت، بل المراد أننا نتصور الماهية ولا نتصور وجودها أو أننا نصدق A/

٥٨/ بثبوت الماهية وذاتياتها بمعنى أنها هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني أو الذهني لها.

فإن قيل: محصل الدليل أننا نعقل «١» الماهية مع الغفلة عن وجودها الخارجي والذهني؛ وهو لا يدل على زيادة المطلق.

قلنا: زيادة كل منهما يستلزم زيادته، بل نقول: زيادة المطلق بمعنى مغايرة مفهومه مع مفهومها في البدايه بحيث «٢» لا يحتاج إلى تنبيه

أيضا والمحتاج إلى التنبيه إنما هو زيادة قسميه لا من حيث مفهومهما أيضا، بل بحسب حصصهما «٣» وما يظن كونه أفرادا لهما

بحسب ماهية ماهية.

[الثاني:] أن الوجود لو لم يكن زائدا على الماهيات لكان إما عينها أو جزءا لها؛ وكلاهما محال.

أما الأول: فلأن الوجود معنى واحد في جميع الوجودات؛ فلو كان عين الماهيات لا تتحد الماهيات في جميع الوجودات ولم تتحقق

مغايرة ذاتية بين ماهية و ماهية؛ وهو باطل بالضرورة.

و أمّا الثاني: فلأنه لو كان جزءا لهما فلكونه جزءا مشتركا يكون لها جزء آخر يحصل به الاختلاف؛ ولا بد أن يكون ذلك الجزء

موجودا، لا امتناع تقوّم الوجود بالمعدوم؛ فيلزم كون الوجود جزءا لهذا الجزء أيضا؛ إذ المفروض أن الوجود جزء لجميع الوجودات؛

فهذا الجزء أيضا يحتاج إلى ما به الاختلاف وهو أيضا يجب أن يكون موجودا لما ذكر و هكذا ينتقل الكلام إلى أجزاء الأجزاء؛

فيلزم أن لا تنحصر أجزاء الماهية، بل تكون غير متناهية؛ وهو محال:

[١.] أما على فرض كون الوجود جزءا خارجيا للماهية - مع كون هذا الفرض

(١). س: يعقل.

(٢). س: بحث.

(٣). س: خصصهما.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢١٥

باطلا؛ لأن الوجود العام من المعقولات الثانية الاعتبارية - فللزم التسلسل؛ ضرورة كون تلك الأجزاء مترتبة في الوجود.

[٢.] و أما على فرض كونه جزءا عقليا فلائنه حينئذ يكون جنسا أو مستلزما للجنس؛ فيكون هناك فصل موجود و الوجود جزء له أيضا

و هكذا إلى غير النهاية؛ فيلزم امتناع B/ ٥٨/ تعقل ماهية من الماهيات بالكنه؛ وهو باطل؛ لأننا نعقل بالضرورة كثيرا من الماهيات بالكنه

بمعنى تصور جميع ذاتياته الأولية والثانوية على أنها يجب كونها مرتسمة في المبادئ العالية مع كونها مترتبة؛ فيلزم التسلسل.

و هذا على ما هو الحق المشهور من عدم تحقق الأجزاء العقلية متميزة في الخارج؛ لأن الأجزاء العقلية لكونها متحدة «١» في الوجود لا

تقدم لها على الكل؛ و أما على الرأي السيد السند من أنه لا منافاة بين الاتحاد في الوجود الخارجي و بين التقدم؛ إذ التقدم راجع إلى

حقيقته في الوجود و هو لا - ينافي اتحاد المتقدم و المتأخر في الوجود، لجواز أن يكون نسبة الوجود إليه من حيث إنه جزء أحق من

نسبته إليه من حيث إنه كلّ و آئدة بما تكرر في كلام الشيخ من تقدّم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية و الكليّة تقدّم البسيط على المركّب نظرا إلى أنّ الطبيعة لا بشرط شيء متّحدة مع الطبيعة بشرط شيء في الوجود؛ فيكون لها تقدّم على الكلّ بحسب الخارج و تكون تلك الأجزاء مترتّبة فيه؛ فيلزم التسلسل.

و أيضا على التقديرين لا بدّ من الانتهاء إلى البسيط؛ لأنّ الكثرة مطلقا لا بدّ اشتغالها على واحد غير كثير هو مبدئها؛ فنتهى سلسلة التركيب إليه لا محالة؛ هذا خلف؛ و منع ذلك في الكثرة من الأجزاء العقلية قياسا على الكثرة الفرضية من انقسام المقادير مكابرة؛ إذ الأجزاء العقلية متميزة في حدّ ذاتها و في نفس الأمر بخلاف الأجزاء الفرضية في المقادير؛ فإنّ حصولها بمجرد تحليل العقل و تعمله.

(١). س: متحددة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢١٦

و أورد على هذا الدليل بأنّه إنّما يدلّ على أنّ الوجود ليس عينا في جميع الموجودات و لا جزءا لجميعها و لا يلزم من ذلك كونه زائدا في الجميع؛ لاحتمال أن يكون زائدا في بعض و عينا أو جزءا في البعض نظرا/٦٨ A إلى أنّه مقول بالتشكيك و ليس متواطيا حتّى يكون مقتضاه في الكلّ واحدا.

و اجيب بأنّه إذا كان بذاته مقتضيا للأحوال الثلاثة- أى الزيادة و العينية و الجزئية- كان كلّ حصّة من حصصه متّصفا بتلك الأحوال الثلاثة؛ فيكون وجود الواجب مثلا عارضا لبعض الماهيات جزءا لبعضها و عينا لبعضها، لامتناع تخلف مقتضى الذات؛ و هو كما ترى. و الأصوب في الجواب أن يقال: إنّ كونه عينا أو ذاتيا لبعض الماهيات المتخالفة بالذات دون بعضها ينافى وحدته و لو مع التشكيك؛ إذ عين ماهية مخالفة بالذات لما هو ذاتي أو عارض لماهية اخرى؛ فيلزم تكثره بالذات؛ هذا.

و أورد بعضهم على هذا الدليل بأنّ مذهب الصوفية أنّه ليس في الواقع إلّا ذات واحدة لا تركّب فيها أصلا، بل لها صفات هي عينها و هي حقيقة الوجود المنزه في حدّ ذاتها عن شوائب العدم و سمات الإمكان؛ و لها تقييدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك يترأى موجودات متميزة؛ فيتوهم من ذلك تعدّد حقيقي؛ فما لم يقيم برهان على بطلان ذلك لم يتمّ ما ذكر من عدم اتحاد الماهيات و اشتراك الوجود؛ إذ لا يثبت حينئذ وجود ممكن أصلا.

و أجاب عنه الشريف المحقّق بأنّ هذا خروج عن طور العقل؛ فإنّ البديهية شاهدة بتعدّد الموجودات تعدّدا حقيقيا و أنّها ذوات و حقائق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط؛ و الذاهبون إلى تلك المقالة يدّعون استنادها إلى مكاشفاتهم و مشاهداتهم و أنّه لا يمكن الوصول إليها بمباحث العقل و دلالتها، بل هو مفرد هناك

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢١٧

كالحسّ في إدراك المعقولات؛ و أمّا المعتقدون «١» بدرجات العقل و القائلون بأنّ ما شهد له فمقبول و ما شهد عليه فمردود ذاته لا طور وراء «٢» طوره؛ فيزعمون أنّ تلك/٦٨ B المكاشفات و المشاهدات على تقدير صحتها مؤوّل بما يوافق العقل. فهم بشهادته بديهية عندهم مستغنون عن إقامة برهان على بطلان أمثال ذلك و يعدّون تجويزها مكابرة لا يلتفت إليها؛ و جليّة الحال في قول الصوفية قد ظهرت في ما سبق.

ثمّ الظاهر أنّ ما ذكره لا- ينافى الحكم المذكور- أعنى القول بزيادة الوجود على الماهية و اعتباراته- و ما ذكره القوم من زيادة الوجود على الماهية إنّما المراد منه زيادة الوجود العامّ الانتزاعي عليها و الصوفية لا ينكرون هذا الوجود و لا مغايرته مفهوما للماهيات و هو ظاهر؛ إذ ظاهر أنّ مرادهم بوحدة الوجود هو أنّ الوجود الحقيقي واحد و الماهيات المتخالفة شئونه.

[الثالث]: أنّ الوجود لو لم يكن زائدا على الماهية لم يتحقّق ممكن أصلا؛ لأنّ الإمكان عبارة عن تساوى نسبة الماهية إلى الوجود و

العدم؛ فلو كان الوجود المطلق عين الماهية أو جزئها لم تتحقّق نسبة أصلاً؛ لأنها إنّما تكون بين متغيّرين فضلاً عن التساوى.

و أيضاً كيف يكون نسبة الشيء إلى عينه أو جزئه كنسبته إلى ارتفاعه؟!

قيل: «٣» من يزعم أنّ الوجود نفس الماهية يقول: إنّ بعض الماهيات يقتضى لذاتها كونها تلك الماهية فى الخارج و هو الواجب لذاته و بعضها كالإنسان مثلاً يحتاج فى كونه إنساناً فى الخارج إلى غيرها و هو الممكن؛ و ليس هناك أمر يكون نسبة الماهية إليه و إلى سلبه على السواء؛ و لو سلّم فالمغايرة الاعتبارية «٤» كافية كما فى

(١). س: المتعددون.

(٢). س: لا طور و يراد طوره.

(٣). س: قبل.

(٤). س: لاعتبارته.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢١٨

إدراك الإنسان نفسه؛ فلا يلزم من تحقّق «١» الإمكان تحقّق وجود مغاير للماهية فى المفهوم.

قلنا: كون الماهية تلك الماهية فى الخارج مفهوم مغاير لمفهوم «٢» الماهية قطعاً و هذا المفهوم هو المسمّى بالوجود؛ لأنه كون الماهية إلّا أنّه زيد عليه قيد تلك الماهية و حينئذ نقول: إذا لم تقتض الماهية لذاتها الاتّصاف بذلك المفهوم و لا عدم الاتّصاف به كان هناك مفهوم وراء الماهية نسبة الماهية إليه و إلى سلبه على السواء؛ فقد تحقّق [أنّ] الإمكان /AV٨/ بمعنى تساوى النسبة.

ثمّ على ما ذكرناه من أنّ نسبة الشيء إلى نفسه أو جزئه لا- يكون كنسبته إلى سلبهما لا- حاجة إلى التمسك بكون الإمكان نسبة يقتضى طرفين حتّى يرد أنّ التغيّر «٣» الاعتبارى كان فى ذلك.

و قد أورد عليه إيرادات ضعيفة آخر أوردناها بجوابها «٤» فى قرّة العيون «٥».

[الرابع:] أنّ الوجودات لو لم يكن زائداً على الماهية لكان

[١]. إمّا عينها فلا يكون لحمل الوجود عليها فى قولنا: «السواد موجود» مثلاً فائدة؛ إذ يكون بمنزلة قولنا: «السواد سواد».

[٢]. و إمّا جزئها فلا- يتوقّف حمله عليها على الاستدلال؛ إذ ذاتى الشيء بين الثبوت له عند تعقّله بالكنه؛ و لا شكّ فى كون بعض

الماهيات المتعلّقة «٦» بالكنه- كما مرّ- لكن إنّنا نحتاج «٧» فى كثير من الماهيات المتعلّقة بالكنه إلى الاستدلال فى حمل الوجود عليها؛ فلا يكون الوجود جزءاً لها.

[الخامس:] أنّه لو لم يكن زائداً:

[١]. فإن كان عين الماهية لزم التناقض؛ إذ حينئذ قولنا: «السواد ليس بموجود»

(١). س: يحصى.

(٢). س: المفهوم.

(٣). س: تغيّر.

(٤). س: نحو أنّها.

(٥). انظر: قرّة العيون، صص ٦٩-٦٥.

(٦). س: المعقّلة.

(٧). س: يحتاج.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢١٩

بمنزلة قولنا: «السواد ليس بسواد» و هو حكم باجتماع النقيضين؛ و المراد بالتناقض إمّا أنّ شيئاً ما ثبت له السواد مثلاً ارتفع عنه السواد أو معناه المصطلح و هو اجتماع قضيتين متناقضتين فى الصدق؛ إذ لنا قضية صادقة فى الواقع و هى قولنا: «السواد ليس بسواد» (١) أو «الموجود ليس بموجود» (٢) و لما كان قولنا:

«السواد ليس بموجود» بمنزلة قولنا: «السواد ليس بسواد» أو «الموجود ليس بموجود» كان مناقضاً لتلك القضية الصادقة؛ فيلزم اجتماع النقيضتين مع أنّنا نعلم أنّ قولنا: «السواد ليس بموجود» لا يستلزم التناقض بشيء من المعنيين.

[٢]. و إن كان جزئها و هو مشترك بين الواجب و الممكن؛ فيلزم تركّب الواجب؛ إذ «٣» كلّ ما له جزء فله جزء آخر «٤» بالضرورة. و قد أورد على هذين الوجهين أيضاً «٥» إيرادان جوابهما ظاهر مع أنّك قد عرفت B ٧٨/ أنّ الحقّ أنّ الدعوى بديهية و هذه الوجوه تنبيهات؛ فلا تضرّ عدم تماميتها.

ثمّ إنّ القائل بالعينية احتجّ عليها بأنّ الوجود لو لم يكن عين الماهية و ليس جزءاً منها بالاتّفاق لكان زائداً عليها قائماً بها. فما لم تصفه بالموصوف فإمّا أن يقوم بالماهية الموجودة أو بالماهية المعدومة، لعدم الواسطة. فعلى الأوّل يلزم أن تكون الماهية موجودة قبل وجودها؛ و على الثانى يلزم أن تكون الماهية موجودة و معدومة؛ و هو اجتماع النقيضين؛ و أيضاً يلزم قيام الموجود بالمعدوم؛ و هو محال.

و أنت تعلم أنّ هذا الإشكال إنّما يتأتّى على القول بأصالة الماهية و كون الوجود عارضاً لها و أمّا على ما اخترناه من أصالة «٦» الوجود الخاصّ المتحقّق بذاته و كون كلّ من الماهية و الوجود العامّ منتزعا عنها فلا إشكال أصلاً.

(١). س: سواد.

(٢). س: موجود.

(٣). س: إن.

(٤). س: آخراً.

(٥). س: + بغير.

(٦). س: اصالت.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٢٠

[الخامس:] أنّه ليس جنساً لما تحته؛ إذ لو كان جنساً لأفراده لكان امتيازها بفصول مقومة؛ فيلزم تركّب الواجب من الجنس و الفصل. و استدلال عليه أيضاً بأنّه لو كان جنساً لأفراده و كان امتيازها بفصول مقومة و الفصل المقوم لا بدّ أن يكون موجوداً «١»؛ إذ غير الموجود لا يكون ممّيزاً و مقوماً للموجود؛ فيلزم أن يكون الفصل مشاركا للنوع فى ماهية الجنس. فالجنس يحمل عليه كما يحمل على النوع. فإذن يستدعى الفصل فصلاً آخر و الكلام فى ذلك الفصل الثانى كالكلام فى الأوّل؛ فيلزم ترتّب الفصول إلى غير النهاية. و بتقرير آخر: لو كان جنساً ففصله إن كان موجوداً كان فصل الشىء نوعاً له؛ إذ يحمل عليه الجنس و إلّا لزم تقوّم الموجود بالمعدوم. و أورد على التقريرين بأنّ فصول الجواهر جواهر مع أنّها ليست أنواعاً لها؛ إذ الجنس بالنسبة إلى النوع ذاتى و بالقياس إلى الفصل عرضى؛ فعلى هذا يمكن أن يكون الوجود جنساً بالنسبة إلى الأنواع المندرجة تحته A ٨٨/ و أمراً عرضياً بالنسبة إلى فصولها؛ فلا يكون حملها عليها كحملها على الأنواع حتّى يحتاج إلى فصل آخر و يلزم التسلسل أو يكون فصل الشىء نوعاً له و أنت خيرير بأنّ كلّاً من الجنس و الفصل و النوع لكونه جزءاً عقلياً لا- بدّ له من مبدأ خارجى. فالمتحقّق فى الخارج ليس إلّا وجود خاصّ - أى وجود له جنسية عدمية خاصة- فيؤخذ أولاً من وجوده الذى هو بمنزلة صورته المشخّص و من جهته العدمية الخاصة الماهية النوعية الإنسانية

مثلا.

ثمّ العقل يحلّل هذه الماهية لتركيبها إلى جنس و فصل و يأخذ الجنس من مادّة هذه الماهية و الفصل من صورتها التي هي وجودها الخاصّ و إن كان تحقّقه في العقل دون الخارج. ثمّ العقل يحلّل هذا الجنس أيضا- أعنى الحيوان- إلى جنس

(١). س: موجود.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٢١

و فصل آخرين و مادّته إلى مادّة و صورة آخرين و يأخذ الأوّل من الأوّل و الثاني من الثانية و يحلّل هذا الجنس و هذه المادّة أيضا و هكذا إلى ما لا جنس له.

و على هذا لو كان الوجود المطلق جنسا و كان له فصل لا بدّ لهما من مبدأ خارجي؛ و لا ريب [فى] أنّ مبدأ الوجود المطلق لا يمكن أن يكون هو الحثية العدمية الخارجية التي تنتزع عنها الماهيات و لا شيئا من الأجناس و الفصول التي تنتزع عنها بالواسطة أو بدونها؛ لأنّها مبدأ الأجناس و الفصول هي غير الوجود.

فبقى أن يكون مبدئه هو نفس الوجود الخارجى؛ و على هذا لا يبقى شيء آخر يمكن أن يكون مبدأ لفصله، بل لا يبقى شيء يمكن أن يكون فصلا له؛ إذ مادّة الجنس و مبدئه لا يمكن أن يكون مبدأ لفصل أو نفسه؛ و ساير الأجناس و الفصول لا مدخلة لها بالوجود حتّى يصلح لأن يكون فصلا له أو مبدأ لفصله؛ إذ هي راجعة إلى الماهية التي لا يوجد في مفهومها الوجود أصلا. و على هذا، لو قرّر الدليل ب «أنّه لو كان جنسا لوجب أن يكون له فصل و لا يوجد شيء يصلح لأن يكون B ٨٨/ فصلا له لما ذكر» لم يرد عليه شيء.

و استدللّ عليه أيضا بأنّ الوجود لو كان جنسا كان الفصل المقسّم للجنس مقوماً لماهيته مع أنّ حاجة الجنس إلى الفصل في تحصيل وجوده دون تقرير ماهيته و تقويم معناه.

وجه الملازمة: أنّ الوجود إذا كان له فصل مقسّم كان محصّلا لوجوده، و الفرض أنّ الوجود نفس حقيقته و معناه؛ فيكون محصّلا لحقيقته و مقرّرا و مقوماً لمعناه و ماهيته؛ فينقلب المقسّم مقوماً.

و أورد عليه بأنّ حاجة الجنس إلى الفصل المقسّم إنّما هو للموجودية؛ فلو كان الوجود هو الجنس لم يلزم مزيد من احتياجه إليه في الموجودية و لا ضير فيه؛ إذ ليس للوجود موجودية بنفسه؛ فلا مانع من احتياجه فيها إلى فصل من دون

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٢٢

حاجة له إليه في تقويم ماهيته التي هي الوجود. فالوجود المطلق من حيث هو ليس موجودا و يحتاج في موجوديته «١» إلى منشأ انتزاع عن وجود خاصّ أو ماهية؛ فيجوز كونه جنسا و كون هذا المنشأ لانتزاعه فصلا له بمعنى توقّف موجوديته عليه من دون توقّف حقيقته التي هي نفس الوجود عليه.

و فيه: أنّ الوجود الخاصّ الذى يصلح عليه الموجودية لا يمكن أن يكون فصلا له «٢»؛ إذ هو مبدأ نفس الوجود الذى فرض جنسا؛ و مادّة الجنس و مبدئه لا يمكن أن يكون فصلا؛ لأنّه شيء خارجي و الفصل جزء عقلي.

و على هذا فالأصوب في تقرير هذا الدليل أيضا أن يقال: إنّ الوجود لو كان جنسا احتاج إلى فصل مقسّم مع أنّ الوجود إن كان موجودا بنفسه لم يفتقر إلى فصل؛ و إن احتاج في موجوديته إلى شيء آخر؛ فهذا الشيء لا بدّ أن يكون هو الوجود الخاصّ؛ إذ غيره من الماهية؛ و ما يوجد منها كذا هو مبدأ لغير الوجود من الأجناس و الفصول؛ و الوجود الخاصّ لتحقّقه في الخارج لا يمكن أن يكون فصلا، لكون الفصل جزءا عقليا.

و ممّا ذكر A ٩٨/ يظهر أنّ الوجود لا- يمكن أن يكون نوعا أيضا، لإيجاب النوعية التركب في الواجب و الافتقار إلى الفصل؛ و لا

يوجد شيء يصلح لأن يكون فصلا له لما تقدم؛ و لا فصلا منطقيا و لا حقيقيا «٣» هو مبدأ المنطقي؛ إذ المنطقي ماهية كلية و الوجود زائد عليه؛ و أيضا الوجود المطلق أعم الأشياء؛ فلا يكون مميز الشيء «٤» أحد العرضين العام و الخاص، لنوعيه كل منهما بالقياس إلى أفراد الذاتية و إن كان عرضا بالنسبة إلى غيرها؛ و قد ظهر أنه لا يمكن أن يكون نوعا. و التحقيق: أن كلاً من «٥» الكليات الخمسة يعتبر «٦» فيه أن يكون له أفراد خارجة

(١). س: موجودية.

(٢). س: لانه.

(٣). س: حقيقا.

(٤). س: + لا.

(٥). س: كلان.

(٦). س: يصير.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٢٣

و بذلك يفرق بين الكليات المنطقية و المفهومات الاعتبارية؛ و الوجود المطلق ليس له أفراد محققة؛ لأنه زائد على الوجودات الخاصة و منتزع عنها؛ و ما يقال في بعض الإطلاقات: «إنها أفراد» تجوز و حصصه المنتزعة عنها امور اعتبارية غير محققة؛ فلا تتحقق له أفراد واقعية؛ فلا يمكن أن يكون جنسا أو نوعا أو فصلا و هو ظاهر و لا أحد العرضين العام و الخاص؛ لأنهما بالنسبة إلى أفرادهما الذاتية نوعان و إن كانا بالنظر إلى غيرها عرضيين.

و للانحصار الكلي في الخمسة و عدم كون الوجود شيئا منها يظهر أن الوجود ليس كليا و إطلاق الكلي عليه في بعض الأحيان تجوز باعتبار المشابهة و ليس على الحقيقة؛ إذ الظاهر و فاقهم على أن الكلية و الجزئية من عوارض الماهية دون الوجود.

و إذ ثبت عدم جنسيته و نوعيته لما تحته يظهر كون الوجودات الخاصة هويات بسيطة تشخصاتها بأنفسها من دون احتياج إلى تشخص ذاتي أو عرضي و لا يكون أفرادا للمطلق.

ثم لكون المطلق أعم الأشياء و تحققها دون نفسها يظهر أنه كما ليس أحد الكليات الخمسة ليس له أيضا شيء منها؛ فلا جنس له و لا فصل و لا نوع، بل هو بسيط «١» غير مركب من الأجزاء مطلقا لا B ٩٨/ المحموله و لا غيرها؛ لأن الجزء مطلقا لا محالة شيء و يعرضه كون و تحقق و الوجود إنما هو نفس ذلك الكون و التحقق دون هذا الشيء و لا المركب منه و من غيره.

و الحاصل: أنه بعد ملاحظة أن الوجود أعم الأشياء و أنه كون الشيء و تحققه لا أمر آخر يحكم العقل ضرورة بأنه لا يمكن أن يكون له جزء أصلا؛ و قد تبين على ذلك أيضا بأنه لو كان له جزء فإما أن يكون موجودا فيلزم تقدم الشيء على

(١). س: بسيطه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٢٤

نفسه أو يكون معدوما فلزم تقوّم الشيء بنقيضه «١»، فإن الوجود يعرض لجميع «٢» المقولات «٣»؛ فلو كان له جزء لكان معروضا لذلك الوجود «٤» و لزم أن يكون شيء عارضا لنفسه؛ و لكون ذلك من باب التنبيه لا يضره إمكان «٥» المناقشة فيه.

[السادس:] أنه أخص من الشيء مفهوما؛ لأن الشيء بعمومه يتناول الوجود المطلق و الماهية المقابلة للوجود و أفرادهما الخاصية و للوجود المركب منهما.

فالفرق بينهما بالعموم و الخصوص؛ و تساوقه تحقفا بمعنى أن الوجود يستلزم الشيء و لا ينفك عنه؛ أي ما ثبت له الوجودية ثبت له

الشيئية و كذا العكس؛ أى أن الشئ يستلزم معنى الوجود و لا ينفك عنه؛ فكل ما ثبت له الشيئية ثبت له الوجودية. فكل متحقق فى الخارج أو الذهن يصدق عليه الوجود يصدق عليه الشئ أيضا و بالعكس؛ و لا يمكن أن يتحقق أحدهما فى أحد الطرفين بدون الآخر؛ و الماهية المجردة عن اعتبار الوجود و هى التى تؤخذ مقابلة للوجود و إن كانت مغايرة للوجود مفهومها لأنها فرد للشئ دون الوجود إلا أنها لا تتحقق فى أحد الطرفين إلا مع الوجود. فلا تكون شيئا ما لم تكن موجودة.

ثم لزوم الشئ للموجود متفق عليه بين الكلّ و العكس - أى لزوم الموجود للشئ - أيضا ثابت عند الحكماء و محققى «٦» الكلاميين؛ إذ «٧» البديهية قاضية بأن الشئ الخارجى أو الذهنى لا ينفك عن الوجود؛ و خالفت «٨»/A ٠٩/ «المعتزلة فى ذلك و قالوا: «الشئ بحسب التحقق أيضا أعم من الموجود؛ إذ المعدوم الثابت شئ و ليس بموجود» و هذا مبنى على ما ذهبوا إليه من ثبوت المعدومات؛ و حاصل كلامهم أن المعدوم الممكن شئ؛ أى الماهية المنفكة عن الوجود ثابتة متقررة فى الخارج. فعندهم الثبوت و التقرر أعم من الوجود و مساوق للشيئية؛ و

(١). س: + و.

(٢). س: الجمع.

(٣). س: المنقولات.

(٤). س: لك وجود.

(٥). س: لا يظر لمكان.

(٦). س: محقق.

(٧). س: اذا.

(٨). س: خالف.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٢٥

المعدوم الممتنع منفى و ليس بثابت. فالمنفى عندهم أخص من العدم و مقابل للثبوت. فالكل متفقون على أن الممتنع المسمى بالمنفى عند المعتزلة ليس بشئ؛ و عند الحكماء و أكثر المتكلمين الممكن المعدوم أيضا ليس بشئ لعدم «١» ثبوتها؛ و المعتزلة جعلوا الثبوت مقابلا للنفى و أعم من الوجود و العدم أعم من النفي؛ و ذلك لأنهم جعلوا الممكن المعدوم ثابتا و قالوا بأنه شئ؛ إذ الثبوت و الشيئية عندهم بمعنى واحد و متلازمان.

و هذا القول منهم بإزاء القول بالوجود الذهنى للحكماء؛ فإن الكل متفقون على أن ثبوت الماهيات و تحققها إما فى حد ذاتها بحيث لا تترتب عليها الآثار أو بحيث تترتب عليها الآثار لكن المعتزلة ينسبون الوجهين إلى الخارج و يخصون الأخير باسم الوجود؛ و الحكماء يسمون كليهما وجودا و يقولون: الوجه الأول من الثبوت لا يتصور إلا فى المدارك و هو الوجود «٢» الذهنى؛ و يفسرون العلم بحصول صورة المعلوم فى الذهن؛ و المعتزلة جعلوا العلم نسبة متحققه بين العالم و المعلوم أو صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة؛ و لهذا أمكنهم إنكار الوجود الذهنى.

و لا يخفى أن حكم العقل ضرورة بعدم الفرق بين الثبوت و الحصول و الوجود يبطل قولهم بتوسط الثبوت بين الوجود و العدم. فيبطل ما فرّعوا عليه من ثبوت الشيئية بدون الوجود و يثبت عدم انفكاك ثبوت الشيئية لأمر عن ثبوت الوجود له و إن تغايرا مفهومها/B ٠٩/ و معنى؛ إذ المعدوم الصيرف الذى لا ثبوت له فى الخارج و فى شئ من المدارك لا معنى لثبوت الشيئية له. نعم كل ماهية يثبت له أحد الوجودين يمكن أن يلاحظه العقل معنى مغايرا للوجود.

و بالجملة: الحق - كما صرح به المحققون - أن امتناع كون الماهية متقررة فى

(١). س: بعدم.

(٢). س: وجود.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٢٦

الخارج منفكّة عن الوجود بديهي غير محتاج إلى الاستدلال؛ إذ بعد ملاحظة أن المراد من الوجود إنّما هو مجرد تحقّق الماهية و كونها دون أمر زائد على ذلك لا- مجال لتجوز أن تكون الماهية في الخارج بلا كون فيه؛ و لو جوزه مجوز كان مكابرا لمقتضى عقله.

ثم من جعل هذه الدعوى- أي امتناع ثبوت المعدومات- نظرية استدلال عليه بوجهين:

أحدهما: أن المعدوم لو كان ثابتا لامتنع تأثير القدرة في شيء من الممكنات؛ و اللازم باطل بالضرورة و الاتفاق.

بيان اللزوم: أن التأثير إنّما في نفس الذات و هي أزلية و الأزلية تنافي المقدورية عند المتكلمين كافة و إنّما في الوجود و هو باطل؛ إذ الوجود ليس بموجود و لا معدوم حتّى يتصوّر تعلق القدرة و التأثير به:

[١]. أمّا عند القائلين بالحال فظاهر؛ لأنّهم قالوا: إنّ المعلوم إن لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم و إن كان له ثبوت في الخارج فإمّا باستقلاله و باعتبار ذاته فهو الموجود و إمّا باعتبار التبعية لغيره فهو الحال مثل العالمية و القادرية و الوجود الإثباتي و أمثالها. فالحال واسطة بين الموجود و المعدوم؛ لأنّه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة و لا معدومة.

[٢]. و أمّا عند غيرهم فلائذ الموجود لا- ترد عليه القسمة بمعنى أنّه كون الشيء و تحقّقه و ليس من حيث هو وجود و كون للشيء شيء «١» من الأشياء؛ فلا يتّصف بهذه الحثية بالكون أو نقيضه؛ ١٩/ A فلا- يكون موجودا و لا- معدوما و إنّما المتّصف بالكون أو نقيضه و المنقسم إليهما ما هو شيء من الأشياء و أمّا في الاتّصاف- أي اتّصاف الماهية بالوجود- و هو أيضا باطل؛ لأنّ الاتّصاف منتف في الخارج و إلّا

(١). س: بشيء.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٢٧

لكان ثابتا فيه؛ فكان متّصفا بالثبوت فيه و اتّصافه بالثبوت أيضا كان ثابتا فيه؛ [فكان] متّصفا بالثبوت هكذا إلى غير النهاية؛ فيلزم التسلسل المحال؛ إذ لا فرق في إجراء أدلّة بطلان التسلسل بين الموجودات في الخارج و الثابتات فيه؛ و إذا كان الاتّصاف منتفيا في الخارج بالمعنى المقابل للثابت على ما هو مصطلحهم كان ممتنعا و الممتنع غير مقدور بالاتّفاق. فظهر أن القول بثبوت المعدومات ينافي القول بثبوت القدرة.

و ثانيهما: أن الموجودات منحصرة متناهية باتّفاق المتكلمين لإجرائهم أدلّة امتناع التسلسل مطلقا من غير اشتراط الترتب و الاجتماع في الوجود؛ و ظاهر أن المناط في صحّة جريانها هو مطلق الثبوت و التقرير و الكون في الخارج من دون اشتراط أمر زائد على ذلك و هو حاصل في الموجودات و الثابتات؛ و اعتبارهم كون الوجود أخصّ و معتبرا فيه ما لا- يعتنى في الثبوت لا- يوجب التفرقة بينهما في التناهي و عدمه؛ إذ لا حدّ لهذه الخصوصية في صحّة إجراء أدلّة بطلان التسلسل؛ فيلزمهم القول بانحصار الثابتات و تناهيهما مع أن مذهبهم إنّ أشخاص كلّ ماهية نوعية غير متناهية في العدم.

ثمّ المعتزلة تمسّكوا في ثبوت المعدومات بوجوه ضعيفة أعرضنا عنه لظهور دفعها هذا و على ما مرّت الإشارة إليه من عدم الوساطة بين الوجود و العدم و كون الوجود مرادفا للثبوت و العدم مرادفا للنفي و يبطل القول بالحال كما ذهب إليه جماعة من المعتزلة و طائفة من الأشاعرة؛ فإنّهم- كما أشرنا إليه- قالوا: إنّ المعلوم إن لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم و إن كان له ثبوت فيه فإمّا

باستقلاله و B/١٩ باعتبار ذاته فهو الموجود و إما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال و هو واسطة بين الموجود و المعدوم؛ لأنه عبارة عن صفة للموجود لا تكون

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٢٨

موجودة و لا معدومة، مثل العالمية و القادريه و نحو «١» ذلك؛ إذ لا معنى للموجود إلا ذات لها صفة الوجود و الصفة لا تكون ذاتا؛ فلا تكون موجودة؛ فتكون «٢» صفة للموجود لا تكون بمعدومة أيضا لكونها ثابتة في الجملة؛ فهي واسطة بين الموجود و المعدوم. و الحق: أن بطلان الحال بهذا المعنى ضروري؛ فإن الموجود ما له تحقق و المعدوم ما ليس كذلك و لا واسطة بين النفي و الإثبات. ثم لمثبتين الحال حجج واهية لا حاجة إلى ذكرها لظهور ضعفها.

و لما ثبت بطلان القولين - أي القول بثبوت المعدومات و القول بالحال - يبطل ما فرّعوا عليهما كما ذكر في الكتب الكلامية. [السابع:] أنه يساوق الوحدة بمعنى أنه متحد معها تحقّقا و إن غيرها مفهوما؛ و تحقيق المقام أن المعروف من المشائين أن الوحدة عرض قائم بمحلّها و المشهور من الإشراقيين أنها كالوجود من الأمور الاعتبارية الموجودة في الذهن دون الخارج؛ و الحق - كما ذهب إليه جماعة من المحقّقين - أن الوحدة و الوجود متحدان في الحقيقة و المصادق مختلفان في المفهوم و الاعتبار؛ فحقيقة الوحدة كالوجود من الأمور العينية و ما هو إلا الوجود الخاص لكل شيء و ليست من السلوب و الاعتباريات الذهنية و المعقولات الثانية و لا من الأعراض القائمة بالماذيات و المجردات و هي كالوجود مشتركة بين الوحدات معنى، مقولة على أفرادها بأحاء التشكيك و لا يخلو شيء من الأشياء في مرتبة من المراتب عنها و كلّ ماهية موجودة من أيّ حيشة أخذت فهي واحدة من تلك الحيشة و لا تنفك عنها ماهية موجودة و إن لم تكن الوحدة ماهية شيء و لا جنسا و لا نوعا لها و هي كالوجود متحدة مع الماهيات في الوجود زائدة عليها بحسب التصوّر.

(١). س: نحن.

(٢). س: و لكون.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٢٩

و بالجملة: الوحدة كالوجود لها مفهوم عام انتزاعي مغاير لمفهوم الوجود العامّ إلا أنها لا ينفك عنه و مثله في الأحكام، و لها حقيقة خارجية متحصّلة في الخارج هي عين الوجود الخاصّ، متحدة مع الماهية في التحقق ضربا من الاتحاد. و الدليل على ذلك أنه لا ريب في أن كلّ وجود خاصّ لا ينفك عن وحدة خاصية و بالعكس كما أن الوجود العامّ لا ينفك عن الوحدة العامة و بالعكس و إن اختلفا بالمفهوم، بل لو سألت الحقّ لم ينفك أحدهما عن الآخر في ظرف التحليل أيضا كما أن الماهية أيضا لا ينفك فيه عن الوجود. فصرف الوجود الحقّ القائم بذاته هو صرف الوحدة الحقّة القائمة بذاتها؛ إذ كما هو بذاته منشأ لانتزاع الموجودية عنه كذلك منشأ انتزاع الواحدية عنه. فإنّ المراد من كونه صرف الوجود أو الوحدة أنه بذاته منشأ انتزاعه؛ و كذا الحكم في غيرهما من الصفات الكمالية الإلهية؛ فمصادق الجميع و حقيقته هو ذاته بذاته و إن اختلف مفهوماتها؛ و لرجوع الجميع إلى وجوب الوجود و القويمية المطلقة لا يلزم في الذات حشيات متغايرة و الوجودات الخاصة الإمكانية كما أنها وجودات مشوبة بالأعدام و الماهيات فائضة من الوجود الحقّ فكذلك هي وحدات «١» مشوبة بالكثرات صادرة من الوحدة الإلهية «٢»؛ لأنّ صدق الوجود على كلّ منها باعتباراته بعد صدوره منشأ لانتزاع الموجودية عنها. فيجب أن تصدق عليه الوحدة أيضا؛ لأنه بعد صدوره منشأ لانتزاع الواحدية عنه.

و ممّا يدلّ على عينية الوحدة للوجود في الخارج أن وحدة زيد مثلا لو لم يكن عين وجوده بأن يكون له وجود و وحدة مغايرة له لكان لوحدته وجود آخر؛ فتحصل هناك وجودات؛ فيكون لهما وحدتان، لاستحالة حصول الاثنينية بدون وحدتين؛ إذ لكلّ موجود

وحدة و لكون الوحدتين مغايرتين للوجودين كما

(١). س: وحدان.

(٢). س: إلهية.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٣٠

هو الفرض يكون للوحدتين وجودان آخران و للوجودين /B ٢٩ وحدتان آخرتان و هلمّ جرّاً؛ فتنضعف الوحدات و الموجودات متسلسلة إلى غير النهاية.

و إذ ثبت أنّ وحدة كلّ شيء عين وجوده المتّحد مع ماهيته في التحقّق و الموجودية؛ و الاتّحاد في الوجود يوجب الحمل؛ فيلزم أن يكون وحدة الجوهر كوجوده جوهر بذلك الجوهر لا- بجوهريّة آخر و لا- أنّ ماهيتهما ماهيّة الجوهر حتّى يكون الجوهر مقوّمًا لماهيتهما؛ إذ لا ماهيّة لهما؛ و ذلك كما أنّ فصل الحيوان حيوان بمعنى أنّه متّحد له في الوجود و لا أنّ الحيوان مقوّم لماهيته و كذا وحدة العرض و وجوده عرض بنفس عرضيته لا بعرض آخر.

ثمّ صاحب الإشراق و من تبعه لمّا زعموا أنّ التسلسل المذكور في الدليل إنّما لزم من فرض كون الوجود و الوحدة من الموجودات العينية فذهبوا إلى أنّهما غير موجودين في الأعيان، بل هما من الاعتباريات؛ فلا يلزم التسلسل الباطل؛ و أنت تعلم أنّ التسلسل إنّما يلزم لو كانا متغايرين في الوجود و على ما اخترنا من اتّحادهما فلا يلزم التسلسل أصلاً.

ثمّ القول باعتباريتهما في غاية السقوط؛ و لاتّحادهما كلّ ما يبطل اعتبارية الوجود- كما تقدّم- يبطل اعتبارية الوحدة أيضاً و ما يبطلها أيضاً أنّ للوحدة آثاراً خارجية و أفعالاً واقعية؛ فإنّ الاتّصال الحقيقي و هو نوع من الوحدة يقتضى آثاراً خارجية لا يوجبها المنفصل؛ و قس على ذلك ساير الوحدات؛ و الاعتباري الذهني لا يقتضى أمثال هذه الآثار.

و بما ثبت «١» من أنّها عين الوجود في الخارج و هو حقيقة عينه قائمه بنفسها- كما مرّ- يبطل قول الشيخ و ساير المشائين بعرضيته.

(١). س: تيت.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٣١

اللمعة الثانية في ما يتعلّق بالواجب من إثبات وجوده و صفاته و أفعاله

إشاره

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٣٣

[في إثبات وجود الواجب تعالى]

الحقّ: أنّ إثبات وجوده من الضروريات /A ٣٩ بل وجوده عند أهل البصائر أظهر الأشياء؛ و شدّة ظهوره و لمعانه صار سبباً لخفائه على البصائر الكليّة و العقول الضعيفة و خفافيش الزمان و غوامش ظلمة الإمكان؛ و لذلك اضطّرّ العقلاء إلى إقامة البراهين و الاستدلال عليه بوجوه قطعية مورثة لليقين و لهم طرق في ذلك أظهرها طريقة الإلهيين المبتنية على النظر في نفس الوجود و طبيعته و إثبات افتقاره إلى مبدأ واجب لذاته و يمكن أن يقرّر بوجوه:

[الأول:] ما تقدّم مفصّلاً من أنّ صرف الوجود القائم بذاته موجود و إلّا لم يوجد موجود و هو الواجب لذاته.

و مجمله: أن الموجود إما حقيقة الوجود- أي صرفه الذي لا يشوبه شيء من ماهية و حدّ و نهاية و نقص و قصور و عموم و خصوص- و هو الواجب لذاته؛ و يجب أن يكون موجودا؛ إذ لو لم يكن صرف الوجود موجودا لم يوجد شيء من الأشياء؛ إذ غيره إما ماهية من الماهيات أو وجود خاص مشوب بعدم و قصور؛ و كلّ ماهية غير الوجود فهي في حدّ ذاتها معدومة و إنّما تصير موجودة و متحقّقة

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٣٤

بالوجود لا بنفسها؛ كيف و لو اخذت بنفسها مطلقه أو مجردة عن الوجود لم يكن نفسها نفسها فضلا عن أن تكون موجودة؟! لأنّ ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت المثبت له في نفسه؛ فهي لكونها معدومة في نفسها لا يمكن أن يصير سببا لوجود نفسها أو غيرها؛ إذ عليه المعدوم لوجود نفسه أو غيره غير معقولة؛ و الوجود الخاص المشوب بمهية أو نقص و عدم لكونه غير صرف الوجود يكون فيه تركيب من الوجود بما هو وجود و من خصوصية اخرى؛ و كلّ مركّب متأخر عن بسيطه و مفتقر إليه؛ فلا يمكن أن يكون واجبا بذاته؛ فلا بدّ أن يكون معلولا لغيره؛ فهذا «١» الغير إن كان محض الوجود الذي لا يشوبه شيء ثبت المطلوب و إن كان وجودا خاصا آخر مشوبا بالعدم نقل الكلام إليه؛ فيدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى حقيقة الوجود الذي لا يشوبه عدم و قصور؛ و الأولان باطلان؛ فيتعيّن الثالث.

[الثاني:] أنا نجد بديهية أمرنا نسميه بالوجود؛ و هو أمر حقيقي قائم/٣٩ B بذاته بالضرورة أو الحدس أو الكشف؛ فلا يكون له مبدأ و إلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه؛ فهو الواجب لذاته.

[الثالث:] أنه لو كان شيء موجودا لكان واجبا لذاته أو لغيره؛ إذ الشيء ما لم يجب لم يوجد؛ و الأوّل المطلوب و الثاني ينتهي إليه شيء ما موجود بالضرورة؛ فيلزم وجود الواجب لذاته دفعا للدور و التسلسل.

[الرابع:] أن يقال في موجود ما: إن تساوى وجوده و عدمه بالنظر إلى ذاته و «٢» ترجّح أحدهما بالأولوية احتاج إلى العلّة و ينتهي إلى الواجب لذاته و إن ترجّح بالوجوب ثبت المطلوب.

[الخامس:] الوجود أمر واقعي؛ فهو إما موجود بنفس ذاته أو بوجود زائد أو غير موجود؛ فعلى الأوّل ثبت المطلوب و على الثاني يلزم التسلسل و على الثالث

(١). س: فهذه.

(٢). س: او.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٣٥

يكون له منشأ انتزاع؛ فهذا المنشأ إن كان منشأ بذاته من غير افتقار إلى شيء آخر حتّى الانتساب إلى الغير كان واجبا لذاته و إلّا عاد الكلام حتّى ينتهي إلى الواجب لذاته؛ و هذا الطريق بتصريح الإشارات استدلال بالحقّ عليه و طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحقّ لا الخلق عليه و إليه اشير في الكتاب الإلهي بقوله: أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ «١».

و هذه الوجوه لا يتوقّف على شيء سوى إبطال الدور و التسلسل أو إبطالهما مع إبطال الأولوية الذاتية؛ و بطلان الثلاثة ظاهر محرز في الكتب العقلية؛ و لو قيل:

«مجموع الموجودات الممكنة في حكم ممكن موجود واحد في جواز طريان العدم عليه؛ فالمجموع كـممكن واحد في الافتقار إلى علّة خارجة عن ذاته» لم يتوقّف على شيء أصلا.

و من جملة الطرق:

[١.] طريقة جمهور الحكماء المبتنية على النظر في الإمكان و الاستدلال منه على وجود واجب بالذات غير ممكن.

- [٢]. و طريقة الحكماء المتكلمين المبتنية على النظر في الحدوث و الانتقال منه إلى محدث غير حادث.
- [٣]. و طريقة الطبيعيين المبتنية على النظر في الحركة و التغيير و الاحتجاج به على محرّك غير متحرّك و لا متغيّر أصلاً.
- [٤]. و طريقة اخرى مبتنية على النظر في أحوال/A ٤٩/ النفس الإنسانية و خروجها من القوّة إلى الفعل و الانتقال منه إلى ما هو بالفعل من جميع الجهات بحيث ليس فيه ثبوت من القوّة أصلاً.
- و كيفية الاستدلال بهذه الطرق يعلم من المقايسة على الطريقة الأولى؛ و

(١). فصلت / ٥٣.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٣٦

قد ذكرنا تفصيلها لها في كتاب جامع الأفكار و لوضوح المطلوب لا نطيل الكلام هنا بذكرها.

[في وحدة الواجب تعالى]

إشاره

الواجب «١» واحد في الذات- أي ذاته- بسيط من كلّ جهة، غير مركّب من ماهية و وجود أو حيثية اخرى، بل هو صرف الوجود و في الصفات- أي صفاته عين ذاته- و في وجوب الوجود- أي ينحصر وجوب الوجود فيه «٢»- و لا واجب سواه في الالوهية و الفعل- أي هو المتفرد بصنع العالم و إيجاده، لا شريك له في الإيجاد و الصنع- فلا مؤثّر غيره؛ و في الوجود عند الصوفية- أي ينحصر الوجود فيه «٣» بمعنى أنّ الوجود منحصر و واحد «٤» هو الواجب و لا موجود سواه؛ و على هذا فالتوحيد- و هو في الأصل جعل المتعدّد الواقعي أو الفرضي واحداً عليماً كجعل أشخاص كثيرة نوعاً واحداً و الأنواع المتعدّدة جنساً واحداً و هكذا إلى الأجناس العالیه و جعلها حقيقة واحدة أو عملياً كجعل الأدوية الكثيرة معجوناً واحداً؛ و المراد به في الشرع إثبات واحد في المذكورات و نفى ما عداه- ينقسم إلى توحيد ذاتي و توحيد صفاتي و توحيد الوهي و توحيد وجودي؛ و هنا مقامات أربعة:

[المقام الأوّل] في بيان التوحيد الذاتي؛ أي إثبات بساطته ذاتاً من جميع الجهات و عدم تركيب ذاته من شيئين أو حيثيتين أو أكثر

إشاره

و بالجملة: إثبات كونه صرف الوجود البسيط من كلّ جهة؛ و هذا المطلوب قد ثبت

(١). س: واجب.

(٢). س: به.

(٣). س: به.

(٤). س: منحصره الواحد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٣٧

مما سبق، لما تقرّر من أنّ الواجب صرف الوجود المتقدّس عن شوائب التركيب و الكثرة و أنّه الوجود المتحقّق بذاته المحقّق لجميع الحقائق و أنّ الوجود الذي هو حقيقة الواجب أمر أصيل محقّق قائم بذاته، بسيط من جميع الجهات و الحيثيات، و هو بذاته منشأ

لا انتزاع الوجود العام، و هو حقيقة الوجود و ما سواه من الوجودات الإمكانية صادرة منه، مترشحة عنه، تابعة له تبعية «١» الظلّ لذي الظلّ و الشبح لذي الشبح؛ و لا نعى من حقيقة الوجود إلّا ما هو قائم بذاته/B ٤٩/ متحقّق بنفسه و منشأ لانتزاع العام من حيث حقيقة و حاقّ ذاته و إن كان مجهول الكنه.

و على هذا فحقيقة الوجود أمر أصيل قائم بذاته و الوجود العام منتزع عنه بمعنى أنّه اعتبار من اعتباراته؛ و على هذا ليس الواجب فردا من هذا العام لما يأتى و لا نائبا مناب الوجود فى انتزاع العام عنه حتّى لا يكون وجودا فى الحقيقة و يكون إطلاق العينية بضرب من المجاز لظهور بطلانه كما يأتى، بل كما ذكرنا أنّه حقيقة الوجود و لا حقيقة موجودة سواه و العام أمر اعتبارى منتزع عنه و الوجودات الخاصية الإمكانية متحقّقة بالارتباط به و لو لا ارتباطها به لكانت أهدما صرفة؛ فهو محققها و حقيقتها «٢»؛ فهى من حيث الأصل و السنخ و الحقيقة واحدة و من حيث قصوراتها و نقصانها و استتباعها لما هيأتها متكرّرة متعدّدة.

و ممّا يدلّ على عينية الوجود فى الواجب و كونه صرف الوجود أنّ الوجود لو كان زائدا فيه مغايرا له لكان إمّا جزئه أو عارضه أو معروضه.

و الأوّل: يوجب التركيب المستلزم للاحتياج المنافى لوجوب الوجود؛ و هذا لو كان كلّ من الجزئين موجودا متحصّلا و لو كان كلاهما أو أحدهما أمرا اعتباريا لزم مع ذلك حصول الموجود المتحقّق الذى هو الواجب من اعتباريين أو من متحصّل و اعتبارى؛ و هذا باطل.

(١). س: طبيعة.

(٢). س: حقيقتها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٣٨

و على الثانى: يلزم أن يكون معروضه «١» متقدّما بالوجود على هذا العارض - سواء كان عارضا انتزاعيا أو غير انتزاعى - لأنّ المعروض و المنتزع عنه متقدّم فى الواقع على العارض و المنتزع. فلو كان وجود المعروض و المنتزع عنه بهذا الوجود لزم تقدّم الشىء على نفسه؛ و لو كان بوجود آخر لزم التسلسل؛ لأننا إذا نقلنا الكلام إلى الوجود الآخر و هكذا و المفروض أنّ الكلّ عارض و معروضه موجود بوجود آخر غير هذا الوجود العارض لزم وجود المعروض مرّات غير متناهية.

و أيضا: لا بدّ للعارض مطلقا/A ٥٩/ من علّة و علته إن كانت ذات المعروض لزم أن يكون شىء واحد فاعلا و قابلا من جهة واحدة و إن كان غيره لزم احتياج الواجب فى وجوده إلى غيره؛ و هو باطل.

و بتقرير آخر: أنّ معروض الوجود لا- بدّ أن يكون بحيث لا- يكون له فى حدّ ذاته وجود حتّى يصحّ أن يعرض له الوجود. فيلزم أن يكون ذات الواجب فى حدّ ذاته غير موجود؛ و يصير بعروض الوجود له موجودا؛ فلا يكون واجب الوجود.

و أيضا: عروض العارض مطلقا يتوقّف على وجود المعروض و المفروض عدم وجود له [مع] قطع النظر عن عارض الوجود؛ فلا يصحّ العروض و لا يكون الذات أيضا واجب الوجود.

و على الثالث: لمّا كان الواجب هو العارض للوجود يلزم افتقار الواجب فى الوجود إلى معروضه الذى هو الوجود سواء كان أمرا انتزاعيا أو غيره؛ فلا- يكون لذاته تعالى فى حدّ ذاته وجود أصلا؛ و لو كان انتزاعيا لزم مع ذلك عروض الأمر الأصيل المتحصّل المتحقّق للأمر الاعتبارى؛ و هو باطل.

(١). س: معروضه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٣٩

[فى ما يراى من عينيه الوجود و ذات الواجب، و ما يرد عليه]

اعلم أنه على ما أُصيّلناه من كون صرف الوجود أمراً أصيلاً قائماً بذاته متحقّقاً بنفسه هو الواجب و كون الوجود العامّ أمراً انتزاعياً محضاً و من عدم حصول الموجودية به لا يرد إشكال على العينيه كما ذكرناه.

و على ما ذهب إليه جماعة من انحصار الوجود بهذا العامّ الاعتبارى يرد على العينيه أنّ الوجود لا- يكون عين ذات الواجب؛ لأنّ الوجود أمر انتزاعى غير أصيّل و ذات الواجب أصيّل قائم بذاته؛ و كيف يمكن أن يكون الاعتبارى عين الأصيّل المتحصّل؟! و أيضاً: ذاته مجهول الكنه و الحقيقه، و الوجود العامّ بديهى التصوّر؛ و هما متنافيان؛ فلا يجوز اتّحادهما.

و قد أجاب بعضهم عنه بأنّ المراد بالعينيه هو العينيه المجازيه بمعنى أنّ ذات الواجب/B ٥٩/ تعالى نائب مناب الوجود فى كونه سبب الوجود نفسه و منشأ لانتزاع حقيقه الوجود عنه من غير عليّه و معلوليه و تأثير و تأثر و من غير مدخليه شىء آخر فى هذا الانتزاع.

و محصّله: أنّ ذاته تعالى بحيث يصحّ انتزاع صفه الوجود عن حاقّ حقيقته و موجوديته بذاته لذاته- سواء حصل هذا الانتزاع بالفعل أم لا- فمنشأ انتزاع صفه الوجود فى الممكن نحو جعل الجاعل أو ارتباطه به أو أمراً آخر غير ذاته و فى الواجب محض ذاته بذاته. فذاته عين الوجود بهذا الاعتبار؛ أى من حيث إنّه نائب مناب الوجود فى المنشئيه لتحقق ذاته و لانتزاع الوجود العامّ عنه و إن لم يكن حقيقه الوجود و كان الوجود زائداً عليه فى الذهن و فى لحاظ العقل. فذات الواجب ليس وجوداً بالحقيقه إلّا أنّه لَمّا كان نائباً مناب الوجود فى منشئيه

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٤٠

لتحقّق نفسه و لانتزاع الوجود العامّ يقال إنّه وجود بالمجاز. فالعينيه مجازيه لا حقيقه حتّى يرد الإشكال المذكور؛ و أنت تعلم أنّ العينيه لو كانت بهذا المعنى و المفروض أنّ الوجود أمر انتزاعى لكان ذات الواجب غير الوجود و نائباً منابه و كان الوجود زائداً عليه فى الذهن و منتزعا عنه، كما اعترفوا به؛ و من المعلوم أنّ المنتزاع عنه لا- بدّ أن يكون متقدّماً بالوجود على المنتزاع؛ و المفروض أنّ المنتزاع عنه مع قطع النظر عن المنتزاع ليس له وجود؛ فيلزم أن لا يكون لذات الواجب فى مرتبه من مراتب ذاته- أعنى فى مرتبه تقدّمه على الوجود الانتزاعى- وجود، بل لا يكون له وجود فى مرتبه الانتزاع أو فى مرتبه صحه الانتزاع و هاتان المرتبتان بعد مرتبه الذات بالذات؛ و فساده ظاهر.

فإن قيل: المسلّم تقدّم المنتزاع عنه فى مرتبه من مراتب لحاظ العقل فقط لا فى الواقع؛ فلا يلزم أن لا يكون لذات الواجب فى مرتبه من مراتب الواقع و نفس الأمر وجود، بل فى لحاظ العقل فقط.

قلنا: هذا التقدّم/A ٦٩/ كما أنّه فى لحاظ العقل كذلك هو فى الواقع و فى نفس الأمر أيضاً؛ و لو سلّم أنّه ليس فى الواقع، بل فى مرتبه من مراتبه فنقول: هذا القدر «١» من التقدّم للزم منه أن لا يكون لذاته تعالى وجود فى مرتبه من مراتب الواقع محذور ينافى وجوب الوجود قطعاً.

و أيضاً: إذا لم يكن ذاته حقيقه الوجود فكيف يمكن أن ينتزع عنه الوجود العامّ الذى هو من أشعه الوجود الحقيقى؟! فإنّ المناسبه بين المنتزاع و المنتزاع عنه لازمه.

و بعضهم أجاب عن الإشكال المذكور بأنّ الوجود و إن كان أمراً انتزاعياً لكنّه معنى كلّى له أفراد متعدّده فرد منها قائم بذاته متشخص بنفسه واجب لذاته و هو عين ذات الواجب عينيه حقيقه و ساير الأفراد قائمه بالغير؛ أى هى عوارض

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٤١

الماهيات و هي وجودات الممكنات؛ ففرد من الوجود عين الواجب في الخارج و الذهن عينه حقيقه و ساير الأفراد عين الممكن في الخارج و زائد عليه في الذهن.

و لا يخفى: أن القائل بهذا القول إن قال بالاشتراك اللفظي يرد عليه أنه على القول بعدم حقيقه مشتركه بين وجود الواجب و وجودات الممكنات أصلا و كون الاشتراك بمجرد إطلاق لفظ الوجود - كما هو مقتضى الاشتراك اللفظي - يلزم أن لا يكون الوجود الواجب فردا من حقيقه الوجود الذي هو أمر انتزاعي عنده و ليس حقيقه الوجود أمرا كلياً مشتركاً بين الوجود الواجب و وجودات الممكنات؛ فكيف يصح أن يقال: إن فردا من الوجود قائم بذاته هو عين الواجب على أن القول بالاشتراك اللفظي بين الفساد، كما سبق.

و إن قال بالاشتراك معنى فرد عليه أن أفراد حقيقه واحده و حصصها لا بد أن تكون متفقه الحقيقه و المعنى في تلك الحقيقه متماثله العوارض و الآثار و لا تكون بينهما غايه التباعد و التباين و لا كانت حقائق مختلفه أفرادا و حصصا من حقيقه واحده؛ و لا ريب [في] ٦٩/B أن الاختلاف بالنحو المذكور - أعني بالقيام بالذات و القيام بالغير - اختلاف بالجوهريه و العرضيه؛ و المختلفان بالجوهريه و العرضيه لا يجمعهما حقيقه واحده نوعيه أو جنسيه؛ فكيف يمكن أن يكون الوجود كلياً و مشتركاً معنواً بين أفراد «١» مع اختلافها بالقيام بالذات و القيام بالغير؟!

و أيضاً: لو كان الوجود بالمعنى المذكور - أعني الأمر الانتزاعي البديهي - قائماً بذاته و هو عين الواجب لكان الواجب معلوم الكنه و بديهي التصور؛ إذ الاختلاف بين الحقيقه و بين أفرادها إنما يكون بمجرد الكليه و الجزئيه و تباينهما لا في أصل المعنى؛ لأن الفرد هو بعينه تلك الحقيقه مع بعض اللواحق و العوارض و الخصوصيات، و لا دخل لهذه في أصل الحقيقه و المعنى.

(١). س: + و.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٤٢

و أيضاً: لو كان الوجود الواجب فرداً للعام الكلي افتقر في تعيينه إلى الفصل و التشخص كما هو شأن الأفراد المندرجه تحت كليتها؛ فيلزم تركيبه و احتياجه - سواء كان حقيقه جنسيه أو نوعيه أو شبيهه بهما أم لا - إذ لزوم التركيب في الجزئيات المندرجه تحت الجنس أو النوع أو ما يشبههما نظراً إلى افتقارهما إلى مقوم من الفصل أو التشخص مما لا ريب فيه؛ و لا ريب أيضاً في أن الأفراد المختلفه بالقيام بالذات و القيام بالغير لا يجمعها معنى جنسي أو نوعي؛ و لا يمكن أن يكون الوجود العام عرضياً أيضاً بالنسبه إلى الوجود الواجب و وجودات الممكنات؛ إذ على القول بأن ما به الاشتراك العرضي يستلزم ما به الاشتراك الذاتي - كما هو التحقيق - يلزم أن يكون لهذا «١» العام العرضي الانتزاعي معنى آخر جنسي أو نوعي هو ما به الاشتراك بين تلك الأفراد؛ و قد ظهر بطلانه؛ و لا يمكن الجواب بمثل ما مر؛ لأنه يتوقف على أصالة الوجود فلا يتأتى على اعتباريته، كما هو المفروض هنا.

و على عدم الاستلزام - كما هو رأى جماعة - فإن كان هذا الأمر العرضي انتزاعياً فرداً عليه ما تقدم؛ و إن كان عرضياً متحصيلاً لا غير انتزاعي لكانت حقائق أفرادها ٧٩/A التي بعضها عين الواجب و بعضها عوارض الماهيات الممكنه امورا اخر بسيطه أو مركبه و راء هذا «٢» المعنى العرضي؛ فإن كانت تلك الامور وجودات خاصيه أحدها قائم بذاته متحقق بنفسه هو عين الواجب و البواقي قائمه بغيرها هي وجودات الممكنات؛ فيثبت خلاف مطلوب الخصم؛ إذ عنده ينحصر الوجود العام؛ و إن كانت ماهيات صرفه هذا «٣» العام عرضي لها؛ فتكون تلك الماهيات علمه لها؛ و هو أيضاً باطل؛ إذ الماهيات من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود لا تكون علمه لشيء أصلاً فضلاً عن أن تكون علمه لوجود نفسه.

(١). س: لهذا.

(٢). س: هذا.

(٣). س: هذا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٤٣

على أنه لو سلم أن هذا العرضي المنتزع عن ماهيات الممكنات أو عن وجوداتها التي فرض أنها أفراد الوجود المطلق و هو عارض لها نقول: إن تلك الوجودات لما كانت عوارض الماهيات - على ما هو الفرض - فإما أن لا تكون لها حقائق وراء هذا المعنى العرضي؛ و هذا مع كونه خلاف الفرض يبطل كون العام عرضيا لها، بل يلزم أن يكون ذاتيا لها، و إما أن تكون لها حقائق وراء هذا المعنى العرضي؛ فحينئذ إما أن تكون تلك الوجودات أعراضا و عرضيات الماهيات؛ فتكون أعراضا خارجية مثل السواد و البياض و الحرارة و البرودة؛ و هو باطل لم يقل به أحد و إما أن تكون امورا عينية أصيلة «١» معروضة للماهيات؛ فلم يقل به الخصم؛ أو أجزاء الماهيات فلم يقل به أيضا أحد مع أنه يلزم تحصيل الماهية من الوجود و مما ليس بوجود و لا موجود.

[المقام الثاني] في بيان التوحيد الصفاتي أي كون صفاته عين ذاته

إشاره

و كأنك بعد ما عرفت معنى عينية الوجود في الواجب و زيادته في الممكن و كذا كيفية اشتراكه بينهما، يمكنك أن تعرف ذلك في ساير صفاته تعالى بالمقايسة. /B ٧٩/ و تحقيقه: أن الوجود كما له معنيان: أحدهما: المعنى المصدري؛ أي الوجود العام المعبر عنه بالظهور الخارجي و ثانيهما: الوجود الحقيقي القائم بذاته الذي هو منشأ انتزاع هذا الوجود كذلك للصفات معنيان: أحدهما: المعاني الانتزاعية المصدريه، كالظهور الإشراقي الانكشافي و

(١). س: أصليه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٤٤

التمكن من العقل و يعبر عنهما ب «دانستن» و «توانستن» و أمثالهما؛ و لا شك في أنها زائدة في الواجب و الممكن كليهما في الذهن؛ و اشتراكها بينهما و بين أفراد الممكن اشتراك معنوي؛ و هذا المعنى كلى عرضي صادق على الجميع بنحو واحد. و ثانيهما: أوصاف الحقيقة التي هي منشأ انتزاع المعاني الانتزاعية و مناط فهمها و هي زائدة في الممكن زيادة واقعية خارجية؛ لأنها إما ملكات أو كفيات زائدة أو إضافات و عين في الواجب عينه حقيقة واقعية؛ لأنها فيه تعالى عين ذاته تعالى و إلا لزم أن يكون ذاته محلا لحلول الصفات و مفتقرا إلى غيره في صفاته الكمالية و هو نقص منتزه عنه تعالى؛ فذاته هو العلم الحقيقي الكمال و القدرة الحقيقية الكمالية و الحياة الحقيقية الكمالية إلى آخر الصفات. فكما أنه تعالى صرف الوجود القائم بذاته و الوجود العام الاعتباري ينتزع عنه كذلك هو صرف العلم الحقيقي القائم بذاته الذي هو منشأ انتزاع العلم الانكشافي الإشراقي و صرف القدرة الحقيقية التي هي منشأ انتزاع التمکن عن العقل؛ فذاته بذاته عين العلم الحقيقي الكمال و عين القدرة الحقيقية الكمالية و عين الحياة الحقيقية

الكمالية.

و الحاصل: ذاته بذاته هو بعينه كل واحد من الصفات الحقيقية الكمالية؛ أي منشأ انتزاع مفهوماتها كما في الوجود بعينه؛ و الذات ليس «١» الصفة حقيقة إلا مجازاً؛ فليس نائباً مناب الصفات - أي نائباً مناب ما هو منشأ الانتزاع - في الممكنات من غير أن يكون حقيقتها - كما ذهب إليه بعضهم - ولا فرداً من مفهوم الصفة بأن يكون كل واحد من مفهوم A ٨٩/ الصفات كلياً انتزاعياً أو جنسياً أو نوعياً أو عرضياً له أفراد متعددة بعضها قائم بذاته و هو ذات الواجب و البواقي قائمة بغيرها هي صفات الممكنات من الملكات أو الكيفيات أو غيرها؛ إذ يرد على هذين المذهبين في الصفات ما أوردنا عليهما في الوجود بلا تفاوت.

(١). س: نفس.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٤٥

فالتحقيق - كما ذكرناه - أن الذات كما أنه وجود و موجود بذاته لذاته و مناط الموجودية كذلك فهو مناط انتزاع الصفات الكمالية بأسرها. فالذات كما أنه وجود و موجود بذاته كذلك هو مناط الحياة و الحي و العلم و العالم و القدرة و القادر إلى آخر الصفات الكمالية، بل هذه الصفات في الحقيقة هي أنحاء تجليات الوجود الحق و مراتب شئون الموجود المطلق و اعتبارات الذات باعتبار عينه «١» باعتبار آخر.

[في الأنحاء الثلاثة لصفات الواجب]

اعلم أن صفاته تعالى:

[١]. إما حقيقته كمالية، كالحياة و القدرة و العلم و أمثالها؛ و هي لا يزيد على ذاته، بل عين ذاته بمعنى أن ذاته بذاته و بنفس حقيقته من غير مدخلة شيء آخر منشأ لانتزاعها عنه و مصداق لحملها عليه؛ و حاصله - كما تقدم - أن ذاته نفس هذه الصفة الحقيقية الكمالية و منشأ لانتزاع مفهومها عنه.

[٢]. و إما إضافية محققة، كالخالقية و الراقية و المبدئية و أمثالها؛ و هي زائدة على ذاته بمعنى أن مجرد ذاته ليس منشأ لانتزاعها عنه، بل منشأ انتزاعها الذات مع ما اضيف بها إليه كالمخلوق و المرزوق؛ و لذلك هي متأخرة عنهما معا.

[٣]. و إما سلبية محضة «٢»، كالقدوسية و السبوحية و الفردية و أمثالها.

فإن قيل: الأقسام الثلاثة من صفاته تعالى مفهومات واقعية متغايرة؛ و الذات لكونه صرف الوجود بسيط من جميع الجهات ليس فيه شائبة التكثر أصلاً. فكيف يمكن أن ينتزع عنه هذه المفهومات الواقعية المتغايرة؟! مع أن المناسبة بين المنتزع و المنتزع عنه لازمة. فانتزاعها عنه تعالى يثبت حيثيات B ٨٩/ متعددة و جهات متكثرة في ذاته؛ فيلزم تركبه و احتياجه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

(١). س: عينيه.

(٢). س: محضته.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٤٦

قلنا: جميع هذه الصفات راجعة إلى حيثية الذات و صرافة الوجود؛ بمعنى أن منشأ انتزاع جميعها الذات من غير لزوم التركب و ثبوت حيثيات متعددة؛ فإن الوحدة الحقة و البساطة الصيرفة المحضة لعدم تناهيتها يلزمها لذاته تكثر الأسماء و الصفات من غير إيجابه لتعدد الجهات و حيثيات.

و بيان ذلك: أنّ صرف الوجود الحقّ يلزمه لذاته وجوب الوجود و القيومية المطلقة الإيجابية للأشياء؛ أى المقومية لغيره؛ أى تبعية ما سواه له فى التحقّق و ترتبه عليه و لزومه له؛ و وجوب الوجود يندرج تحته جميع الصفات الحقيقية الكمالية من الحياة و البقاء و القدم و السرمديّة و الأبدية و القدرة و العلم؛ و يلزمه سلب الإمكان و النقص المندرج تحته جميع الصفات السلبية كالتدوسية و السبوحية و الفردية و غيرها؛ فإنّ جميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان و النقص؛ و القيومية الإيجابية يندرج تحتها «١» جميع الصفات الإضافية من الخالقية و الراقية و اللطف و الرحمة و القهر و الغلبة و الإحاطة إلى آخر الصفات الإضافية.

فإن قيل: لا ريب فى أنّ جميع الصفات الإضافية لازمة للقيومية المطلقة إما على الأندراج أو الترتب السببى و المسببى كصدور الأشياء عنه تعالى؛ و كذا لا-ريب فى أنّ بعض الصفات الكمالية- كالحياة و البقاء و السرمديّة و أمثالها- يرجع إلى وجوب الوجود بأحد الوجهين و فى أنّ جميع الصفات السلبية يرجع إلى سلب واحد بأحد الوجهين و هو لازم لوجوب الوجود و لكن يبقى الكلام فى وجوب الوجود و فى العلم و فى القدرة و القيومية الإيجابية التى هى المبدئية للأشياء؛ فإنّ هذه مفهومات أربعة متغايرة؛ و لذا كثيرا ما يحصل الانفكاك بينها.

فكم من عالم عاجز و قادر جاهل و عالم/٩٩/أ أو قادر غير واجب؛ فكيف يمكن

(١). س: تحته.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٤٧

أن تنتزع هذه المفهومات مع تباينها الواقعى عن وحدة صرفه لا يتصور منه شوائب الكثرة و تعدد الحيثية؟! قلنا: وجوب الوجود ليس إلّا تأكّد الوجود و قيامه لذاته. فانتزاع مفهومه لا يقتضى حيثية سوى الذات؛ و العلم مقتضى تجرّده تعالى التام؛ و تجرّده عين بساطته الصّيرفة و وحدته الحقّة. فهو أيضا لا يقتضى حيثية سوى بساطته الحقّة التى لا يوجب التعدد و التكثر، بل يؤكّد الوحدة؛ و القدرة فى الواجب ليس إلّا اتحاد الأشياء و تبعيتها له مع العلم و المشيئة على الوجه الأصح. فليس هو أمرا مغايرا لقيوميته.

و لو قلنا: القدرة هو التمكن فنقول: هو صفة حقيقية يصدر بها الأشياء منه تعالى؛ فالصفة حقيقة هو القدرة، و الصدور و المبدئية أمر مترتب عليها.

و محصّل ذلك: أنّ ذاته تعالى صرف الوجود الحقّ البسيط من كلّ جهة و يفيض من حيث تجرّده العلم و من حيث حقيقة القدرة على صدور الأشياء منه على الترتيب الواقعى؛ و بعد الصدور ينتزع عنه جميع الصفات «١» الإضافية.

و لنا أن نقول: إنّ هذه المفهومات فى الواجب و إن تباينت من حيث المفهوم إلّا أنّها متلازمة لا يقتضى التكثر «٢» فى حيثية واحدة هى حيثية الذات.

قال: صرف الوجود القائم بذاته ينتزع عنه وجوب الوجود و القيام بذاته و البقاء و السرمديّة و الأزلية و الأبدية؛ فإنّها مفهومات متعدّدة مع أنّ جميعها يرجع إلى معنى واحد.

و لنا أن نقول: إنّ بسيط الحقيقة من كلّ جهة كما هو جميع الأشياء- أى يشتمل على جميع موجوداتها كما يأتى، إذ مسلوبية البعض عنه يوجب تركبه و نقصانه- فكذلك هو يشتمل على جميع الصفات «٣» الكمالية؛ إذ سلب البعض يوجب التركب

(١). س: صفات.

(٢). س: لنزید.

(٣). س: صفات.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٤٨

و النقصان؛ و لعدم تناهية و تقييده لا يلزم التركب و B ٩٩/ التكثر.

و قد تلخص ممّا ذكر أنّ الصفات الحقيقية «١» الكمالية هي التي منشأ انتزاعها مجرد الذات من غير مدخلية شيء آخر فيه، كالحياة و البقاء و العلم و القدرة بمعنى التمكّن من الفعل؛ و الصفات الإضافية هي التي انتزاعها يتوقف على وجود متعلق، كالمبدئية و القيومية و الخالقية و الراقية؛ و القدرة بمعنى إيجاد الأشياء مع العلم؛ فإنّ صدق القادر بهذا المعنى عليه تعالى - أي الموجد بالعلم - يتوقف على الفعل الذي هو الإيجاد؛ و حصول متعلق هو الموجد؛ و جميع الصفات الإضافية راجعة إلى صفة إضافية واحدة هي المبدئية و القيومية الإيجابية للأشياء؛ و القيومية مرتبة على الذات التي هي عين القدرة الكمالية؛ و سائر الصفات الكمالية - أي مفهوماتها - أيضا مرتبة على الذات؛ و لتلازمها أو رجوعها إلى صفة واحدة لا يلزم التعدّد جهة و حيثية في الذات؛ فإنّ الصفات الحقيقية في الحقيقة لا يتكثر و لا يتعدّد و لا اختلاف فيها إلّا بحسب التسمية و ليكن كلّها معنى واحدا و حيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات؛ فإنّ ذاته مع كمال وحدته و فردانيته «٢» يستحقّ هذه الأسماء و الصفات لا بحيثية أخرى وراء حيثية ذاته، كما قال ثاني المعلمين:

«وجود كلّ، و جوب كلّ، علم كلّ، قدرة كلّ، حياة كلّ» لا أنّ شيئا منها علم و شيء آخر قدرة يلزم التركب في ذاته و لا أنّ شيئا فيه علم و شيئا آخر فيه قدرة يلزم التكثر في صفاته تعالى الحقيقية و جميع صفاته السلبية أيضا يرجع إلى سلب واحد هو لازم و جوب الوجود؛ فكلّ صفة حقيقية و إضافية بمعنى المبدأ و المنشأ هو الذات. فمجرد ذاته بذاته منشأ الكلّ؛ و هذا معنى عينيتها «٣» للذات؛ و بمعنى المفهوم أمر منتزع عنه إلّا أنّ A ٠٠١/ انتزاع الصفات الإضافية يتوقف على إيجاد الواجب للأشياء و حصول متعلق لها؛ و بهذا الفرق سمّوا الأولى الكمالية الحقيقية

(١). س: الحقيقة.

(٢). س: فردانية.

(٣). س: عينها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٤٩

بمعنى أنّ الذات بذاته بلا- واسطة شيء مبدأ لها و منشأ لانتزاعها؛ و لو توقف المنشئية فيها على غيره لزم النقص؛ و أمّا الصفات الإضافية فلا يلزم كون الذات وحده منشأ لانتزاعها، بل المنشأ هو الذات بواسطة فعل صادر عنه؛ و هذا معنى زيادتها عليه؛ و تعدّدها و تكثرها لا يوجب تعدّد الجهات في ذاته تعالى، لما ذكرنا.

و شيء من مفهومات هذه الصفات - سواء كانت كمالية أو إضافية - ليس كمالا للواجب لمعلوليتها و انتزاعها عنه، بل كماله و مجده بكونه في ذاته بحيث تنشأ منه هذه الصفات بلا واسطة أو بواسطة؛ أي كماله و علوه بنفس ذاته لا بشيء آخر؛ و لذلك كون الصفات الإضافية متكررة زائدة على ذاته لا يخلّ بوحدانيتها؛ إذ كمال الذات ينحصر بالذات و غيره ليس كمالا له و داخلا في حقيقته؛ فزيادته بمعنى توقف صدوره على واسطة؛ و تكثره لا- يوجب افتقار الذات و لا تكثره؛ و قد عرفت أنّ صفاته الإضافية لا يتكثر معناها و لا يختلف مقتضاها و إن كانت زائدة على ذاته؛ لأنّ إضافاته مع اختلافها و تعدّد أساميها يرجع إلى معنى واحد [و جهة] واحدة هي قيمته الإيجابية للأشياء؛ فمبدئيه بعينه رازقته و بالعكس و هما لطفه و رحمته و بالعكس و هكذا في جميعها؛ و إلّا صار «١» اختلافها و تكثرها إلى اختلاف ذاته؛ و كذا جميع السلوب يرجع إلى معنى واحد هو سلب الإمكان؛ و لذا قال الشيخ الإلهي: «و ممّا يجب أن تعلمه و تحفظه أنّه لا- يجوز أن تلحق الواجب إضافات مختلفة يوجب اختلاف حيثيات فيه، بل له إضافة واحدة هي المبدئية يصحّ جميع الإضافات كالرّاقية و المصوّرية و نحوهما و لاسلوب منه «٢» كذلك، بل له سلب واحد يتبعه جميعها و هو سلب الإمكان؛ فإنّه B ٠٠١/ يدخل تحته سلب الجسمية و العرضية و غيرهما، كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الإنسان سلب الحجرية و المدرية

عنه و إن كانت السلوب لا تتكثر على كل حال.

(١). س: و الاثاري.

(٢). س: فمنه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٥٠

فظهر أن إضافته إلى الأشياء إضافة واحدة مطلقه بحسب المعنى و هذه الإضافة كذاته تعالى لا يتغير بتغير ما اضيف إليه من حيث إنها إضافة مطلقه و إن تغيرت بحسب تغيرها في أنفسها من حيث إضافة متخصّصة بهما؛ لأنّ تلك الصفات تستلزم التعلق إلى أمر كلي و مرزوق كلي و غيرهما بالذات و إلى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي بالعرض؛ و هذا الأمر الكلي الذي هو متعلق الصفة بالذات لا تتغير أصلا و من هذه الحيثية لا تتغير الصفة أيضا مطلقا و لتغير الجزئيات المندرجة تحته تتغير الإضافات الجزئية العرضية؛ فصفاته الإضافية و إن كانت زائدة على ذاته تعالى لكنّها لا تختلف بحسب معانيها في أنفسها حتّى يوجب تكثّر حيثيات في ذات الأول تعالى و التجددات الواقعة فيها إنّما هي بالقياس إلى الأشياء المتعلقة من حيث تجددها و تعددها في أنفسها أو بقياس بعضها إلى بعض؛ و أمّا بالنسبة إلى الأول تعالى فليست إلّا واحدة غير متجدّدة؛ فإضافته تعالى إلى الأشياء إضافة واحدة ثابتة بحسب المعنى و هي:

[١]. إمّا مترتبة بالتربّ السببي و المسببي على حسب ترتّب معلولاته؛ و هذا في السلسلة الطولية؛ فإنّ المبدئية المطلقة المندرجة تحته جميع الصفات الإضافية من الخالقية و الراحمية و القهر و الغلبة و غير ذلك يتعلّق أولا بالصادر الأول و بتوسيطه بالثاني ثم بالثالث و هكذا إلى أواخر السلسلة الطولية؛ و هذا لا يوجب تكثرا في ذاته تعالى، كما لا يوجب صدور الأشياء الكثيرة المترتبة تكثرا في ذاته؛ و هذا معنى قول الحكماء: «نسبة الأول إلى الثاني أم جميع النسب».

[٢]. و إمّا متجدّدة على حسب تجدد متعلقاتها المتجدّدة في أنفسها و بقياس بعضها إلى بعض كما/ ١٠١/A في بعض السلاسل العرضية كأفراد الحيوان مثلا؛ فإنّها تتجدّد و تتصرّم و توجد و تعدم؛ و بحسب ذلك الاختلاف تختلف إضافة تلك الصفات من حيث إنّها متخصّصة بها؛ فإنّ زيدا يكون في وقت ما مرزوقا و مخلوقا

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٥١

و مرحوما و في وقت لا يكون كذلك إلّا أنّ ذلك لا يوجب تغيرا في ذاته تعالى؛ لأنها بالنسبة إلى ذات الأول تعالى في درجة واحدة لا يتجدّد و لا يتصرّم؛ لأنّ ذاته و صفاته ليست زمانية لتجرّده و إحاطته به؛ فلا يتصوّر في حقّه العينية و الحضور و التجدد و التصرّم و إنّما هي للمسجونين في سجن الزمان؛ و لإحاطته بالزمان و كونه بجملته عند شهوده كان واحدا «١» تكون نسبته «٢» إلى المتجدّات و الزمانيات المتعاقبة المتصرّمة نسبة واحدة و معيّه «٣» قيومية غير زمانية؛ فكلّ حادث زمني بالنسبة إليه تعالى في الشهودين لا مجرد الشهود العلمي أزلا- و أبدا مخلوق و مرزوق و مرحوم و معلوم و مصوّر و مقهور إلى غير ذلك؛ إذ كونه بالنسبة إليه في وقت دون وقت يوجب كونه زمانيا و محاطا بالزمان؛ و هو متعال عنه؛ و هذا معنى قول بعض العارفين: «ليس عند ربك صباح و مساء» و إلى هذا يشير قول الشيخ في التعليقات: «الأشياء كلّها عند الأوائل واجبات و ليس هناك إمكان البتّة» «٤» فإذا كان شيء لم يكن في وقت فإنّما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل؛ فإنّه كلّما حدث استعداد من المادّة حدثت فيها صورة من هناك؛ إذ ليس هناك منع و لا بخل؛ فالأشياء كلّها هناك واجبات لا يحدث وقتا و يتمتع وقتا و لا يكون هناك كما يكون عندنا.

[في الصفات الكمالية للواجب تعالى]

ذهبت الأشاعرة إلى أنّ صفاته الكمالية موجودات زائدة على ذاته تعالى؛ و ذهب بعض علمائنا إلى أنّ صفاته بهذا المعنى راجعة إلى

السلوب؛ فقولنا: «اللّه عالم» بمعنى أنّه ليس بجاهل و قولنا: «قادر» بمعنى أنّه ليس بعاجز و هكذا؛ و هذان

(١). س: واحد.

(٢). س: نسبة.

(٣). س: مغيّة.

(٤). التعليقات، ص ٢٨.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٥٢

القولان في طرفي/ ١٠١ B/ الإفراط و التفريط؛ و هما باطلان.

و يرد على الأول أنّ تلك الصفات الزائدة إن كانت معلولة لغيره تعالى كان ذاته تعالى في صفاته الكمالية محتاجا إلى غيرها؛ و إن كانت معلولة له تعالى لزم كونه فاعلا و قابلا معا؛ و إن كانت واجبة لزم تعدّد القدماء و الاحتياج إلى الغير أيضا. و أمّا القول الثاني فهو يوجب التعطيل و ينافي القواطع العقلية الدالّة على وجوب اتّصافه بالصفات الكمالية و النعوت الجلالية و الجمالية؛ و يخالف الظواهر المتواترة من الكتاب و السنّة المصرّحة باتّصافه بالأوصاف الكمالية؛ و أمّا ما ورد في كلامهم من نفي «١» الصفات عنه تعالى كقوله عليه السّلام: «كمال الإخلاص نفي الصفات عنه» «٢» و قوله: «إنّ نظام توحيد الله نفي الصفات عنه تعالى» فالمراد به نفي الصفات الزائدة؛ فهو يبطل قول الأشعري.

و ما ورد عنهم في رجوع تلك الصفات إلى السلوب فمرادهم به أنّه لو اطلقت هذه الصفات عليه إطلاقا ثبوتيا فربّما توهم أنّه مثل الإطلاق في الممكنات في أنّ مناطها و منشأ انتزاعها غير ذاته؛ فلاجل هذا التوهم أرجعوها إلى السلوب و أولوها إليها؛ و الغرض أنّهم عليهم السّلام أرجعوها إلى السلوب لئلا يتوهم زيادتها؛ إذ إطلاق الصفات بالمعنيين - أي المعنى الحقيقي الكمال و المعنى الانتزاعي - عليه تعالى إطلاقا ثبوتيا في كلامهم أكثر من أن يحصى؛ و لذلك و للإشارة إلى أنّ صفات الممكنات من تجليات «٣» صفاته - كما أنّ ذواتهم و وجوداتهم من تجليات ذاته و وجوده - و إلى أولوية العلّة باتّصافها بتلك الصفات من المعلول و رد عنهم عليهم السّلام ما يدلّ على أنّه تعالى «حيّ» بمعنى واهب الحياة للعالمين و «عالم» بمعنى واهب العلم للعالمين و «قادر» بمعنى واهب القدرة للقادرين و أمثال ذلك؛ و لا دلالة حينئذ لشيء من هذه الأخبار على الاشتراك اللفظي كما توهمه بعضهم.

(١). س: تقى.

(٢). نهج البلاغة، خطبة ١.

(٣). س: تحميلات.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٥٣

[المقام الثالث] في بيان التوحيد الالوهي؛ أي تفزده لوجوب الوجود و صنع العالم

أمّا الأول فلا ثباته طرق قطعية برهانية:

[الأول:] و هو مبني على ما قرّرناه من كون الواجب صرف الوجود الحقّ القائم بذاته و محض الموجود المطلق المتعيّن/ ٢٠١ A/ بنفسه. و بيانه: أنّ حقيقة الواجب و ذاته إذا كان صرف الوجود المطلق المتعيّن بنفس ذاته امتنع تعدّده و تكثّره؛ إذ لا يعقل تعدّده من غير أن يعتبر فيه تقيّد «١» و تعيّن؛ و كلّ متعدّد اعتبر في كلّ منهما تعيّن و تقيّد لا يمكن أن يكون وجودا مطلقا تعيّن بنفس ذاته و موجودا صرفا تشخّصه بعين هويّته؛ إذ صرف الوجود المطلق إنّما يقتضى تعيّننا واحدا هو عين هويّته و لا يمكن أن يختلف مقتضاه مع وحدته

و صرافته؛ فمن حيث صرافته لا تعدد فيه و إنما يتوهم تعدده بتعدد تعيينه و تعيينه لا يمكن أن يتعدّد؛ إذ مقتضاه لا يكون إلّا واحداً و لا يمكن أن تفرض وجودات خاصية متميزة بأنفسها كلّ منها واجب الوجود بذاته؛ إذ هذه الوجودات المتميزة لا يمكن أن يكون كلّ منها صرف الوجود؛ إذ صرف الشيء من حيث هو لا يتعدّد؛ فالتعدد فرع أن يتقيد بمهية خاصة؛ و ذلك يتوقف على ما قرّناه من تقيد به عديمه تنتزع عنها الماهية؛ فيلزم فيه التركب و الافتقار؛ فيكون ممكناً.

و بوجه أوضح نقول: إنّ كلّ حقيقة كلية واحدة، بل كلّ مفهوم كليّ عامّ واحد بالذات إذا تعددت أفرادها:

[١]. فإن كانت تلك الحقيقة الكلية حقيقة جنسية احتاجت في تعدد أنواعها إلى مميزات هي الفصول.

[٢]. و إن كانت نوعية احتاجت في تعدد أفرادها إلى مميزات هي المشخصات.

(١). س: بقيد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٥٤

و تلك الفصول و المشخصات لا بدّ أن تكون ممتازة بعضها عن بعض إمّا بأنفسها أو لا تصافها بصفات هي ممتازة بأنفسها كالتقدم و التأخر و إن كانت عرضية؛ فعلى ما قرّناه من استلزام ما به الاشتراك العرضي لما به الاشتراك الذاتي لا بدّ أن يكون تعدد أفرادها بالفصول و المشخصات. نعم على ما ذهب إليه الأكثر من منع هذا الاستلزام يجوز أن يكون تعدد أفرادها بأنفسها؛ إذ على هذا يجوز أن يكون ذلك المشترك العرضي منتزعا من ذاتين $B/201$ بسيطتين متباينتين من كلّ وجه غير مشتركين في ذاتي أصلا و يكونان فردين لذلك المشترك العرضي باعتبار عروضه لهما و انتزاعه عنهما و صدقه عليهما.

و بالجملة: الطبيعة الواحدة إذا كانت إحدى الثلاثة المذكورة يجوز تعددها بأحد الوجوه المسطورة إلّا أن شيئا منها لا يمكن أن يكون واجبا؛ إذ الجنسية و النوعية و العرضية ينافي الواجبية— كما عرفت من كلماتنا السالفة— و أمّا إذا لم يكن شيئا من هذه الثلاث «١»، لم يكن كليّ و لا جزئية أيضا؛ إذ الكلية و الجزئية إنّما يوجد في ذوات الماهيات؛ و صرف الوجود الحقّ متقدّم عنها؛ فلا يمكن تعددها و تكثرها؛ إذ تلك الحقيقة حقيقة واحدة وحدته ذاتية متعينة بنفسها متشخصه بذاتها مطلقه إطلاقا لا ينافي وحدتها، بل يكون إطلاقها على وحدتها و كمال فرديتها؛ فهي تستدعي بذاتها تشخصها و تعيينها؛ فلا يمكن تعددها و تكثرها و إن كان شيء واحد باعتبار واحد عن نفسه و لكان الواحد من حيث وحدته الذاتية متعددا من حيث التعدد الذاتي، و هذا محال؛ إذ لا يعقل كون الشيء الواحد عين نفسه و غيره و واحدا و متعددا؛ فيثبت من ذلك أنّ صرف الوجود المطلق الذي هو الواجب واحد لا شريك له و يستحيل تعدده. و بتقرير آخر نقول: كما أنّ للوجود معينين:

(١). س: + بل.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٥٥

أحدهما: أمر انتزاعي زائد على ذاته تعالى زيادة ذهنية.

و الآخر: أمر أصيل قائم بذاته و مناط الموجودية و هو عينه تعالى عينيه حقيقة، كذلك لوجوب الوجود الذي هو تأكّد الوجود و لزومه معيان:

أحدهما: أمر انتزاعي هو كيفية نسبة الوجود إلى الذات أو الماهية مطلقا.

و ثانيهما: أمر أصيل قائم بذاته هو مناط الأول و منشأ لزومه و استحالة انفكاكه؛ و هذا عين ذاته حقيقة، كما أنّ الأول زائد عليه ذهنا. و كما أنّ الوجود المطلق حقيقة واحدة وحدة ذاتية ليست كليّ و لا جزئية و هو مع ذلك متعين بذاته متشخص بنفسه، كذلك وجوب الوجود حقيقة واحدة مطلقه متعينة بذاتها متشخصه بنفسها و ليست معنى $A/301$ جنسيا و لا نوعيا حتّى يتعدّد بانضمام الفصول و

المشخصات و لا معنى عرضيا حتى أمكن على القول بعدم استلزام ما به الاشتراك العرضي لما به الاشتراك الذاتي أن يكون له فردان بسيطان متميزان بذاتهما مشتركان في هذا المعنى العرضي على ما هو معنى الشبهة الكموتية، بل - كما عرفت - أنها حقيقة واحدة متشخصه بنفس ذاتها متعينة في حاق هويتها غير مشتركة أصلا و تعينها مقتضى ذاتها؛ فلا يقتضى إلا تعينا واحدا و تشخصا خاصا؛ فلو فرض الواجب متعددا لزم أن لا يكون ما فرض متعددا متعددا؛ و على هذا ففرض التعدد محال فضلا عن المفروض، فلو بلغ فرض في الاستقصاء في فرض التعدد و كان ما فرضه واحدا؛ لأن الواحد من حيث هو واحد لا يكون متعددا و المتعدد من حيث هو متعدد لا يكون واحدا غاية الأمر أن يفرض ثالث و بملاحظته يفرض التعدد في ذلك الواحد؛ إذ بدون ذلك فرض التعدد محال؛ إذ لو فرض ذلك الواحد فردين فلا- ريب في أنهما متساويان من كل الوجوه لتساويهما في الذات و في الصفات و في الأفعال و في وجوب الوجود بالذات و في الوحدة الذاتية و في عينية الوجود و في البساطة و نفى التركيب و

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٥٦

غير ذلك؛ فلا يتصور هناك شيء يكون ما به الامتياز بينهما إلا أن يلاحظ ثالث و يفرض أن أحدهما واجد له؛ إذ له نسبة خاصة إليه من العلية أو المعلولية أو المحاذاة أو الموازاة أو المشاكلة أو المجانسة أو المماثلة و أمثالها و الآخر ليس له شيء من ذلك. و لا يخفى: أن هذا الفرض مع ما فيه من المفاسد الشنيعة يرد عليه أن ذلك الوجدان أو تلك النسبة إن كان صفة كمال فالفاقد له يكون ناقصا؛ فلا يكون واجب الوجود من جميع الجهات و إلا فيكون الوجدان له ناقصا؛ فلا يكون واجب الوجود «١».

و أيضا: إذا كان التعدد في الواجب بمجرد هذا الثالث لا شيء آخر و لا ريب في أن امتياز الفردين من الواجب لا بد أن يكون في مرتبة ذاتيهما و حد حقيقتهما/٣٠١ B/ بحيث لا يكون التعيين و الامتياز متأخرا عن ذاتهما حتى يكونا واحدا في مرتبة الذات ثم يحصل الاثنيية و التعدد؛ فيلزم من حيث توقف الامتياز على هذا الثالث و عدم تعقل امتياز آخر أن يكون هذا الثالث موجودا في مرتبة ذاتيهما؛ فلا- يكون متأخرا عنهما و لا معلولا لهما؛ فيكون هو أيضا واجب الوجود مثلهما و لا بد أن يكون هو أيضا ممتازا عنهما حتى يمكن أن يفرض ثالث بينهما و المفروض توقف الامتياز على ملاحظة الآخر؛ فلا بد أن يفرض شيئا آخران أحدهما بين الثالث و أحد الوجهين و الآخر بينه و بين الآخر؛ فيكون واجب الوجود خمسة و هكذا إلى ما لا نهاية له؛ و هذا محال؛ و لا يبعد أن يحمل على ذلك كلام الإمام الصادق عليه السلام و حديث الزنديق حيث قال: «ثم يلزمك إن ادعيت فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثا بينهما قديما معهما؛ فيلزمك ثلاثة. ثم يلزمك ما قلت في الاثنين حتى تكون بينهم فرجة؛ فيكونوا «٢»»

(١). س: الواجب الوجود.

(٢). س: فيكون.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٥٧

خمس. ثم تتناهي في العدد إلى ما لا نهاية له في الكثرة «١» انتهاء بأن يكون المراد بالفرجة هو ذلك الأمر الثالث على ما به الامتياز. و فيه أن حمل الفرجة على ما به الامتياز يوجب كون واجب الوجود أربعة على فرض التعدد لا ثلاثة كما هو مذكور في الحديث؛ إذ لكل من الوجهين مميز على حدة.

فإن قيل: المميز و إن كان اثنين لا يلزم كون الواجب أزيد من الثلاثة؛ إذ ما به الاشتراك بالنظر إلى ذاته واحد؛ فتحصل ثلاثة أحدها ما به الاشتراك و الآخران ما به الامتياز.

قلنا: كلام الإمام ظاهر في أن الفرجة هو ما به الامتياز و أنه واحد؛ و أيضا امتياز ما به الامتياز عن الفردين الذين هما كالشخص تحت النوع أو كالنوع تحت الجنس؛ و كذا عن ذات ما به الاشتراك و كذا امتياز ما به الاشتراك عن الفردين أو عما به الامتياز لا يلزم أن يكون لمميز آخر سوى ذاته، بل الامتياز بين ما به الامتياز و ما به الاشتراك أو الفردين إنما هو بمجرد الذات؛ فعلى أي معنى حملت

الفرجة لا يلزم على فرض «٢» حصول الثلاثة - أعني /A ٤٠١/ الفردين و ما به الامتياز - أن يتحقق أمران آخران حتى يتحقق خمسة قدماء؛ قس على ذلك ما بعده إلى ما لا نهاية له في الكثرة.

و أعلم أن هذا الطريق - كما أشرنا إليه - مبنى على أن حقيقة الوجود [و] وجوب الوجود حقيقة واحدة متشخصه بنفسها متعينة بذاتها لا يمكن فرض التعدد فيها؛ و على أن وجوب الوجود عين ذاته عينه حقيقة؛ و لا يخفى أن بعد ثبوت

(١). مع تفاوت ما في: بحار الأنوار، ج ٣، ص ٢٣٠؛ ج ١٠، ص ١٩٥؛ ج ٥٤، ص ٢٥٥؛ التوحيد (للشيخ الصدوق)، ص ٢٤٤؛ شرح اصول الكافي (للمولى محمد المازندراني)، ج ٣، ص ٤٢، ٤٨؛ الفصول المهمة، ج ١، ص ١٣١؛ الكافي، ج ١، ص ٨١ و نور البراهين، ج ٢، ص ٣٩.

(٢). س: الفرض.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٥٨

هذا الأصل - كما هو مقتضى الزمان الصحيح - يمكن أن تقرّر الدليل على التوحيد بوجوه:

أحدها: ما تقدّم من أن صرف الوجود المطلق المتعين بذاته لا يمكن تعدده؛ لأنّ صرف الشيء من حيث هو لا تعدد فيه و إنما يتعدّد المعنى الواحد بانضمام التعينات المتعدّدة [و] صرف الوجود لا يقتضى إلّا تعينا واحدا؛ إذ الواحد من حيث هو واحد لا يقتضى تعينات متعدّدة و التعينات المتعدّدة فرع تعدّد المقتضى مع أنّ المقتضى واحد. فالواجب الذي هو صرف الوجود لا يعقل إلّا واحدا، و إلى هذا أشار الشيخ الإلهي بقوله: «صرف الوجود الذي لا أتمّ منه كلّما فرضته ثانيا و إذا نظرت فهو هو؛ إذ لا تميّز في صرف شيء». فذاته بذاته يدلّ على وحدته كما قال سبحانه: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ «١».

[ثانيها]: أنّه لو تعدّد لزم الترجيح بلا مرجح؛ إذ نسبة صرف الوجود إلى ما فوق الواحد من جميع مراتب الأعداد متساوية؛ فافتضاؤه مرتبة منها دون غيرها ترجيح بلا مرجح.

[ثالثها]: أنّه لو تعدّد الواجب الذي هو صرف الوجود فكان اثنين مثلا؛ فلا- يخلو إمّا أن يتحدّا في الحقيقة أو لاء؛ فعلى الأول علّة اختلافهما يكون أمرا غير حقيقتيهما و غير الوجود المتأكد؛ فيلزم إمكان أحدهما أو كليهما؛ و على الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لهما أو لأحدهما؛ و قد ثبت أنّ حقيقة واجب الوجود ليس إلّا نفس الوجود المتأكد.

[رابعها]: أنّه لو تعدّد الواجب لا يمكن أن يكون /B ٤٠١/ أثر أحدهما بعينه هو أثر الآخر، لاتّفاقهما في الحقيقة؛ أعني وجوب الوجود الذي هو معنى واحد و عين كلّ منهما؛ فاستناده إلى أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح؛ و إلى

(١). آل عمران / ١٨.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٥٩

كليهما يوجب صدور أمر واحد بالتشخص عن متعدّد؛ و كلاهما باطل.

[خامسها]: أنّه لا يمكن تعدّد الواجب الذي هو صرف الوجود؛ إذ الوجود حينئذ نفس ماهية كلّ منهما و لازم النوع متفق و العارض الغريب يوجب التخصيص الخارجي؛ و لا يمكن أن يخصّص كلّ منهما نفسه بشيء؛ إذ التخصيص فرع التخصيص و لا أن تخصّص كلّ منهما صاحبه بشيء؛ لإيجابه تقدّم تخصيص كلّ منهما على تخصّص مخصّصه؛ فيتقدّم تعينه على تعين نفسه؛ و فساده ظاهر؛ و يمكن أن تقرّر بوجوه آخر أيضا إلّا أنّه لا حاجة إليها لظهور كفاية ما ذكر للمطلوب.

[سادسها]: الدليل المشهور و هو أنّه لو تعدّد الواجب لكان مفهوم وجوب الوجود مشتركا بين الفردين؛ فإن كان هذا المفهوم جنسا لهما فلا بدّ أن يتميّز كلّ منهما عن الآخر بفصل مميّز؛ و إن كان نوعا لهما فلا بدّ أن يتميّز كلّ عن الآخر بمشخص؛ فيلزم التركب في

ذات كل منهما من ما به الاشتراك و ما به الامتياز.

و أورد عليه الشبهة الكموتية و هي أنه لم لا- يجوز أن يكون مفهوم وجوب الوجود عرضيا مشتركا بين الفردين منتزعا عن ذات كل منهما زائدا عليهما زيادة ذهنية و يكون الفردان بسيطين من كل وجه ممتازين بذاتهما متباينين بأنفسهما حتى يكون ما به الامتياز ذات كل منهما بذاته لا أمرا آخر من فصل أو مشخص و لا يكون بينهما قدر مشترك و ذاتي حتى يلزم التركيب.

و جوابه: أما أولا فبما تقدم من استلزام ما به الاشتراك العرضي لما به الاشتراك الذاتي؛ فالتركيب لازم.

و أميا ثانيا فبأن وجوب الوجود/ A ٥٠١/ لو كان عرضيا لا فتقر عروضه لكل منهما إلى علمه؛ فعلمته إما ذات غير المعروض؛ فيلزم افتقار الواجب في وجوب الوجود، بل في وجوده إلى غيره؛ فلا يكون واجبا بالذات أو ذات المعروض اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٦٠

بلا اتصافه بوجوب الوجود؛ فيلزم أن يكون غير واجب الوجود علمه لوجوب الوجود، بل يلزم أن يكون غير الموجود علمه لوجود نفسه؛ و هو باطل؛ إذ مع اتصافه بوجوب الوجود فإن كان عين ما هو المعلول لزم تقدم الشيء على نفسه و إن كان غيره ننقل الكلام إليه؛ فيلزم التسلسل.

فإن قيل: علمه العروض على الشبهة الكموتية هي ذات المعروض؛ إذ مبناها على أن هنا ذاتين مجهولتي الكنه، متميزين بنفسها، كل منهما منشأ بذاته لانتزاع الموجودية و مفهوم وجوب الوجود كما أنتم تقولون: إن ذات الواجب تعالى بذاته منشأ لذلك.

قلنا: نحن نقول: إن ذات الواجب تعالى صرف الوجود القائم بذاته و هو واحد لا يمكن التعدد فيه؛ و صرف الوجود الذي لا تعدد فيه يمكن أن يكون منشأ بذاته لانتزاع الموجودية و مفهوم وجوب الوجود؛ و أما على الشبهة الكموتية فالذات لا يمكن أن يكون صرف الوجود؛ إذ لو كان صرف الوجود لم يكن التعدد فيه؛ فإن الذات عندنا و على الشبهة الكموتية أيضا و إن كان مجهول الكنه «١» و منشأ لانتزاع الموجودية و وجوب الوجود بذاته إلا أننا نقول: ما يقتضى ذاته بذاته الموجودية هو صرف الوجود الحق القائم بذاته و لذا يحكم بأن لا- يجوز التعدد فيه و أميا مع الحكم بجواز التعدد فلا- يمكن الحكم بأنه صرف الوجود، بل لا بد أن يقال: إن ذات كل منهما ماهية خاصة و إن كانت مجهولة الكنه كما قال به ابن كموه؛ و مع كونه ماهية خاصة لا- يمكن أن يكون منشأ بذاتها للموجودية و وجوب الوجود؛ إذ الفاقد في مرتبة ذاته عن الوجود الحقيقي و/ B ٥٠١/ الانتزاعي لا يمكن أن يكون منشأ لموجودية نفسه.

[سابعها:] أنه لو تعدد الواجب و كانا اثنين مثلا؛ فإن اختلافي الكمال بأن

(١). س: الكنية.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٦١

يكون لأحدهما كمال لم يكن حاصلًا للآخر لزم تركب هذا «١» الآخر من جهتي الفعل و القوة و كان ناقصا و إن تساويا في الاتصاف بما هو كمال للموجود المطلق و كان كل كمال حاصل لأحدهما حاصلًا بعينه للآخر لم يكن بينهما امتياز؛ فيلزم ارتفاع الاتينية.

فإن قيل: كل منهما متصف بما هو كمال للموجود المطلق من دون تفاوت و لكنهما متميزان بذاتهما- أي ذات كل منهما متميز عن ذات الآخر بنفس ذاته- و مع ذلك كل منهما يقتضى بذاته الاتصاف بما هو كمال للموجود المطلق بلا- تفاوت نظرا إلى جواز اشتراك المتباينين ذاتا في اقتضاء أمر عرضي واحد و عدم استلزام ما به الاشتراك العرضي لما به الاشتراك الذاتي؛ فذات كل منهما حقيقة كل كمال؛ أي كل كمال حقيقي؛ و هو بذاته منشأ لانتزاع مفهوم كل كمال كما يقولون في الواجب تعالى.

قلنا: على فرض تسليم جميع ما ذكر لا ريب في أن حقيقة الكمال ذات كل منهما و لاختلاف الذاتين و تباينهما من كل وجه يكون كل منهما فاقدا لكمال حقيقي هو ذات الآخر؛ فيلزم نقصان كل منهما.

[ثامنها:] أنّ واجب الوجود يجب أن يكون تاماً فوق التمام وأن يكون له القاهريّة المطلقة والغلبة والاستيلاء والإحاطة على كلّ ما سواه بالغلبة؛ إذ أشدّ الابتهاجات للذات المجرد العامّ أن يرى ذاته فوق الكلّ قاهراً عليه محيطاً به وكون الجميع تحته بالمعلولية والمغلوبية والصدور والتبعية؛ فوجود مساويه أو أقوى منه ضعف وفتور في حقه؛ إذ المشاركة في الوجود نقص وقصور، ألا ترى أنّ كمال الشمس في تفردّها في معنى الشمسية؛ فلو كانت معها شمس أخرى ولم يتفرد بكمال معنى الشمسية كان ذلك نقصاناً في حقّها؟! فلو لم يتفرد الأوّل

(١). س: هذا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٦٢

سبحانه في وجوب الوجود و اشتراك معه فيه غيره كان ناقصاً؛ إذ المعية يوجب/٦٠١ A/ المساواة في الرتبة [و] النقصان «١» في الكمال.

وهذا الدليل وإن لم يكن من البرهانيات وأمكن أن يناقش فيه بعض المناقشات إلا أنه عند الذوق السليم في غاية المتانة ومن وصل إلى مقام التجرد وشمّ روائح ابتهاجات عالم الأنوار والمجردات يراه أقوى من أكثر أدلّة المقام هذا.

[أما الثاني:] أعنى التوحيد الالوهي المعبر عنه بالتوحيد الفعلي أي تفردّه بصنع العالم وكون الإله المؤثر في العالم واحداً؛ فالدليل عليه أنه بعد ما ثبت التوحيد الالوهي بمعنى تفردّه بوجوب الوجود يثبت استناد جميع الموجودات الإمكانية إليه وصدورها منه ولا ينافيه تحلّل الوسائط؛ لأنها شروط ومعدّات؛ وأصل الإفاضة والإيجاد منه تعالى؛ لأنه لما ثبت أنّ الواجب بذاته هو الوجود الحقيقي والموجود في حدّ ذاته وغيره ليس موجوداً في نفسه وإنّما يكون موجوديته باعتبار انتسابه إليه وارتباطه به وأنّ التأثير والإيجاد حقيقة إنّما هو إفادة الفاعل ذات المعلول متعلّقة ومرتبطة بنفسه بحيث يصير ارتباطها به مبدأ لانتزاع الوجود منها ومصادقاً لحمل الموجود عليها؛ إذ الشئ ما لم يكن موجوداً في نفس حقيقته لا يصير غيرها بارتباطه به موجوداً؛ وقد يثبت أنّ التأثير والإيجاد الحقيقي والفاعلية الحقيقية يختصّ بواجب الوجود الحقيقي «٢» وهو واحد كما قررناه؛ فلا مؤثر في الوجود إلا هو؛ وكما أنّ كونه موجوداً حقيقياً لا غير لا يوجب أن لا يكون غيره موجوداً أصلاً كذلك كونه موجداً حقيقياً لا غير لا يوجب أن لا يكون غيره شرطاً في التأثير وإنّما يلزم منه نفى التأثير والفاعلية عن غيره لكون الوجود مطلقاً معلولاً له تعالى [و] لا ينافي إثبات الوسائط والروابط مثل العقول والنفوس والقوى كما ذهب إليه الحكماء؛ إذ لا تأثير للوسائط

(١). س: نقصان.

(٢). س: + يختص به تعالى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٦٣

عندهم إلا في التصحيح والإعداد دون التأثير والإيجاد كما توهمه أبو البركات من ظاهر كلامهم وشمّع به عليهم.

وقد صرّح بما ذكرناه المحققون من الحكماء.

قال الشيخ الرئيس/٦٠١ B/ في الإشارات: «إنّ الأوّل بيد «١» جوهر عقلياً هو بالحقيقة مبدع وبتوسّطه جوهر عقلياً وجرماً سماوياً.»

«٢»

وقال الشيخ الإلهي في الهياكل النورية: «ليس أنّ حركات الأفلاك توجد الأشياء ولكنها تحصل الاستعدادات ويعطى الحقّ الأوّل لكلّ شئ ما يليق باستعداده.» «٣»

وقال أيضاً: «و الجواهر العقلية وإن كانت فعالة إلا أنّها وسائط جود الأوّل وهو الفاعل وكما أنّ النور القوي لا يمكن النور الضعيف

من الاستقلال بالإنارة بالقوة القاهرة الواجبة لا تمكن الوسائط لوفور فيضه و كمال قوته. «٤»
 وقال صاحب التحصيل: «و إن سألت الحق فلا يصح أن تكون علّة الوجود إلّا ما هو برىء من كلّ وجه من معنى ما بالقوة؛ وهذا هو
 صفة الأول لا غير؛ إذ لو كان تفيد الوجود ما فيه معنى بالقوة سواء كان عقلا أو جسما كان للعدم شركة في إفادة الوجود و كان لما
 بالقوة شركة في إخراج الشيء من القوة إلى الفعل.» «٥»

وقال الفخر الرازي: «الحقّ عندي أنّه لا مانع من استناد كلّ الممكنات إلى الله تعالى لكتّنها على ضربين: منها ما إمكانه اللازم لماهيته
 كاف في صدوره عن الباري تعالى؛ فلا جرم أن يكون فائضا عنه من غير شرط؛ ومنها ما لا يكفي إمكانه، بل لا بدّ من حدوث أمر
 قبله لتكون الامور السابقة مقربة للعلّة المفيضه إلى الامور

(١). س: يبدأ.

(٢). الإشارات و التنبهات، ج ٣، ص ٢٥٤.

(٣). هياكل النور، صص ٩١ - ٩٠.

(٤). مع تفاوت ما في المصدر السابق، ص ٨٣.

(٥). التحصيل، صص ٥٢٢ - ٥٢١.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٦٤

اللاحقه؛ و ذلك إنّما ينتظم بحركة دورية.» «١»

ثمّ إنّ تلك الممكنات متى استعدادت استعدادا ما ما صدرت عن الباري تعالى بلا منع و بخل و حدثت بلا تأثير في الوسائط أصلا في
 الإيجاد؛ و بذلك صرح غيرهم من الحكماء و محققي المتكلمين.

ثمّ لو سلّم أنّ أصل الإفاضة و الإيجاد بين الوسائط فلا يكون ذلك حقيقة؛ لأنّ المعلول من حيث «٢» هو معلول إنّما تحقّقه بارتباطه
 بالعلّة و تحقّقه تبعي؛ فكيف «٣» يكون تأثيره تأثيرا حقيقيا؟! بل هو راجع إلى الأوّل تعالى و إنّما يستند التأثير إليها بضرب من المجاز؛
 فالموجودات الإمكانية في الحقيقة صادرة عنه تعالى و مرتقية إليه؛ فالأشياء كلّها بالقياس إليه تعالى محدثة و نسبه تعالى إلى ما سواه
 نسبة/ A ٧٠١ / ضوء الشمس لو كان قائما بذاته إلى الأجسام المستضيئة عنه المظلمة بحسب ذواتها؛ فإنّه بذاته مضيء و بسببه يضيء
 كلّ شيء؛ و أنت إذا شاهدت إشراق الشمس على موضع و إناريتها بنورها ثمّ حصول نور آخر من ذلك النور حكمت بأنّ النور الثاني
 من الشمس و أسندته إليها؛ فكذا حال وجودات الأشياء؛ فالكلّ من عند الله تعالى.

و ممّا يدلّ على هذا التوحيد - أي تفرّده بصنع العالم - ارتباط أجزاء العالم بعضها ببعض على الترصيف الحقيقي و النظم الحكمي؛ فإنّ
 من فتح عين بصيرته و شاهد نظام الجملي و نظر إلى أجزائه يعلم أنّ أجزائه مرتبطة بعضها ببعض و يتوقّف بعضها على بعض و
 متشابهة كأنّها شيء واحد؛ و لا ريب [في] أنّ ذلك أقوى دليل على أنّ مبدعها «٤» واحد و كما أنّ كلّ واحد من أجزاء شخص
 واحد و إنّ وجد ممتازا عن غيره من الأعضاء بحسب الطبيعة لكنّ كونها مع ذلك مؤتلفة

(١). انظر: المباحث المشرقية، ج ٢، صص ٥٠٨ - ٥٠٧.

(٢). س: حيشه.

(٣). س: فكنف.

(٤). س: ميدعها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٦٥

تأليفا طبيعيا، مرتبطة بعضها ببعض، متوقفة بعضها على بعض، منتفعة بعضها من بعض، منتظمة في رباط واحد تدل على أن مدبرها و ممسكها عن الانحلال قوة واحدة و مبدأ واحد؛ فكذلك الحال في أجسام العالم و قواها؛ فإن كونها مع انفصال بعضها عن بعض و تفرد كل منها لطبيعة خاصة و فعل خاص، ممتاز به عن غيره، مرتبطة منتظمة في رباط واحد، مؤتلفة ايتلافا طبيعيا يدل على أن مبدعها واحد؛ فإنه قد ثبت أن بين الأجسام العظام التي في العالم تلازما و كذا بينها و بين أعراضها، بل بين أكثر الأعراض و محالها؛ فإن استحالة الخلاء و امتناع خلؤ الأجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهات حركاتها تدل على التلازم بين الأرض و السماء؛ و امتناع قيام العرض بذاته و خلؤ الجوهر عن الأعراض يوجب التلازم بينهما؛ و لا ريب في أن اللزوم أو التلازم يوجب الانتهاء إلى علة واحدة؛ فالمتأثر في العالم لا يكون إلا B٧٠١/١ واحد؛ فكل جسم و جسماني ينتهي في وجوده إلى ذلك المبدأ الواحد الذي دل وجود هذه الأجسام على وجوده؛ و المجردات من العقول و النفوس التي أثبتتها الحكماء إما علل لهذه الأجسام أو مدبرة لها؛ و إثبات مجردات لا تكون عللا و لا مدبرة لا دليل عليه و لم يقل به أحد من الحكماء؛ فكل جسم أو جسماني أو مجرد مرتبط بالأجسام و الجسمانيات تأثيرا أو تدبيراً منته إلى مبدأ واحد هو الواجب بالذات.

و لو كان للعالم صانعا ليمتيز صنع كل واحد منهما عن صنع غيرها و كان ينقطع الارتباط فيختل النظام كما في قوله تعالى: لَمَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ «١» و في قوله تعالى: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا «٢» أي في مجموع السموات عقولا كانت أو نفوسا أو أجساما و مجموع الأرضيات سواء كانت عنصريات أو طباعا أو نفوسا و كما أن حركات الرقص و إن وجدت متباينة

(١). المؤمنون / ٩١.

(٢). الأنبياء / ٢٢.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٦٦

متضادة كالوسط و القبض في الأعضاء و كالتعويج و التقويم فيها و السرعة و البطء لما كانت مجموعة منتظمة متناسبة متناجدة مع ما لها من النظم العجيب و الرصف الأنيق الذي سير الناظر إليه يدل على أن وحدتها التأليفية ظل لوحدة طبيعية واحدة؛ و لو لم يكن كذلك لم يكن ملتئمة متناسبة، بل كانت مختلة النظم متبددة الوضع؛ كذلك كون جيلة العالم مع تفنن حركاتها و تخالف أشكالها و تغير آثارها المتولدة من الأجسام العالية الأجسام و السافلة مؤسسه على الايتلاف الطبيعي و الرصف الحكمي دالة بوحدتها الطبيعية الاجتماعية على الوحدة الحققة الحقيقية.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يتعدد الواجب بأن يكونا اثنين مثلا و يتفقا على أن يوجد أحدهما هذا العالم المحسوس و المعقول و الآخر عالما آخر لا علم لنا به أو يوجد أحدهما السماء و الآخر الأرض أو يوجد أحدهما الموجودات بأسرها و الآخر لا يوجد A٨٠١/ شيئا مع كونه واجبا قديما؟

قلنا: هذه الاحتمالات الثلاثة باطلة:

أما الأول: فلما ثبت في محله من استحالة وجود عالمين في بقعة الإمكان و من كون العالم بجملته و كثرته عالما واحدا أجزاء مرتبطة بعضها ببعض و ليس في الوجود عالم آخر سوى هذا العالم المشاهد المحسوس و المعقول. على أنه لو سلم جواز وجود عالمين أو أكثر نقول: إيجاد العالم الآخر إن كان صفة كمال فأحد الواجبين يكون فاقدا لها و هذا نقص لا يليق بواجب الوجود لذاته؛ و إن لم يكن صفة كمال فالواجب الآخر يجب أن يكون منزها عنه مع أن كل واجب فرض يجب أن يكون مساويا لواجب آخر فرض في الذات و الصفات الكمالية و على اختصاص كل من الواجبين بإيجاد عالم يلزم اختلافهما في الصفات و الكمالات.

و أما الثاني: فلما ذكرناه في الأدلة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٦٧

و أما الثالث: فلا متناع شمول واجب الوجود في مطمورة التعطل و زاوية الإمكان و فقدان.

و مما يدل على هذا التوحيد برهان التمانع الذي استفاده العلماء من قوله تعالى: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا «١» و قوله: وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ «٢» و بينه الصادق عليه السلام في حديث الزنديق و حقه بعض المحققين على ما ينطبق على القواعد العقلية؛ و حاصله أنه لو تعدد الواجب و كانا اثنين مثلا:

[١]. فإن كان كل منهما عاجزا ضعيفا غير مستقل بإيجاد العالم لم يكن شيء منهما واجب الوجود؛ إذ العجز ينافي وجوب الوجود.
[٢]. و إن كان إحدهما قويا قادرا على إيجاد العالم بالاستقلال و الآخر ضعيفا عاجزا عنه لم يكن العاجز واجبا لما ذكر و انحصر واجب الوجود في الأول.

[٣]. و إن كان كل منهما قويا قادرا بالاستقلال على إيجاد العالم؛ فإذا فرضنا أن خلق العالم هو مقتضى العناية الأزلية - كما ذهب إليه الحكماء - أو مقتضى العلم بالأصلح كما هو رأى محققى المتكلمين حتى يكون العقل واجبا و تركه قبيحا ممتنعا فلا يخلو: /B ٨٠١/

[١]. إما أن يتعلق قدرة كل منهما و مشيئته على إيجاده

[٢]. أو يتعلق قدرة كل منهما و مشيئته على الإيجاد دون الآخر

[٣]. أو لا يتعلق قدرة شيء منهما و مشيئته على الإيجاد.

[١]. فإن يتعلق قدرة كل منهما و مشيئته على الإيجاد فالفعل إما أن يقع و يتحقق في الخارج أو لا.

فعلى الثانى يلزم تخلف المعلول عن العلّة التامة و كذا يلزم أن يكون الممكن آبيا عن قبول الوجود مع كونه مقتضى العناية الأزلية و العلم بالأصلح مع وجود

(١). الأنبياء / ٢٢.

(٢). المؤمنون / ٩١.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٦٨

العلّة التامة مع أنه قد تقرّر أنّ جميع الممكنات من حيث إنها ممكنة - سواء كان لوجودها شروط أو لا - متساوية النسبة في جواز الصدور عن الواجب الوجود و أنّ الوجود الممكن إذا كان مقتضى العناية الأزلية - كما ذهب إليه الحكماء - أو مقتضى العلم بالأصلح - كما ذهب إليه مشاهير المتكلمين - فهو يجب فعله و يتمتع تركه.

و على الأول - أى وقوع الفعل بقدرة كل منهما و مشيئته - فلا ريب [فى] أنّ هذا الوقوع إنّما هو على الترتيب السببى و المسببى دون وقوع الجميع دفعة؛ إذ ذلك محال، لما ثبت فى محلّه؛ فيلزم توارد العلتين المستقلّتين على معلول واحد بالتشخص و هو أيضا محال.

[٢]. و إن تعلّق قدرة أحدهما و مشيئته على الإيجاد دون الآخر فيلزم فى الآخر لزوم تخلف المعلول عن العلّة التامة و جواز ترك مقتضى العناية الأزلية أو العلم بالأصلح مع كونه مستلزما للمطلوب أيضا؛ لأنّ كلّ من تعلّق قدرته و مشيئته على مقتضى العناية أو العلم بالأصلح فهو واجب الوجود دون الآخر و إن فرض وقوع الفعل بقدرة أحدهما دون الآخر مع مشيئته الآخر له؛ فيلزم الترجيح بلا مرجح مع تخلف المعلول عن العلّة التامة أيضا.

[٣]. و إن لم يتعلق قدرة شيء منهما و لا مشيئته على الإيجاد؛ فيلزم تخلف المعلول عن العلّة التامة و عدم تعلّق مشيئته الواجب و قدرته على الفعل الذى هو مقتضى العناية و العلم بالأصلح؛ و هذا أيضا محال.

[المقام الرابع] فى بيان التوحيد الوجودى؛ أى كون وجود الحقّ واحدا هو الله تعالى و ما عداه شئون و اعتبارات و تجليات له

اشاره

فكما أن التوحيد الالوهي مبناه على نفى أشياء/٩٠١A غير موجودة في الأعيان؛

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٦٩

أعني الآلهة المفروضة في الأذهان «١» و إثبات إله واحد كذلك التوحيد الوجودي مبناه على نفى أشياء موجودة في الأعيان - أعني الكثرات المتحققة في حيز الإمكان - و الانتهاء إلى وحدة حقه حقيقه متقدسه عن النقصان. و بعبارة اخرى: كما أن التوحيد الالوهي مبناه على إثبات الأشياء - أعني الممكنات و صفاتها و أفعالها - و القول بأنها لإمكانها محتاجه إلى مؤثر واجب بالذات واحد في الصفات و من جميع الجهات و كون الجميع في الحقيقه و الواقع مستنده إليه صادرة عنه كذلك معنى التوحيد الوجودي على نفى الوجودات الفاقده بذواتها و سلب الصفات الناقصه في كمالاتها؛ أعني وجودات الممكنات و صفاتهم شيئاً فشيئاً إلى أن ينتهي إلى وجود عيني قائم بالذات كامل في الصفات و في جميع الجهات. و بعبارة اخرى: كما أن مبني القسم الأول من التوحيد الالوهي على نفى واجب الوجود غير الله و إثبات انحصار وجوب الوجود فيه «٢» و الثاني على إثبات ذوات الممكنات و صفاتهم، و سلب التأثير و الإيجاد عنهما إثبات «٣» انحصارهما في الله سبحانه، فكذلك مبني التوحيد الوجودي على نفى وجودات الممكنات و صفاتهم و أفعالهم و استهلاكها في وجود الواجب و صفاته و أفعاله؛ و غير خفي أن هذا التوحيد يختلف باختلاف الأقوال في تصحيح وحدة الوجود؛ فكل من أثبت «٤» الوحدة بنحو أثبت «٥» هذا التوحيد بذلك النحو؛ و قد عرفت أن الحق الجامع بين أقوال العارفين و الحكماء أن الوجود الأصل القائم بذاته هو الوجود الواجبي و الممكنات موجودات بوجودات ظلية تبعية؛ أي أنها بملاحظه العله و تحققها لها وجودات ظلية تبعية و مع قطع النظر عن العله معدومات صرفه؛ إذ البدايه حاكمه

(١). س: الازهان.

(٢). س: به.

(٣). س: + و.

(٤). س: ثبت.

(٥). س: ثبت.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٧٠

بأن ما به تحققها و حقيقتها هو علتها - أعني الواجب سبحانه -/٩٠١B فهي مع ملاحظه العله و تحققها متحققة إلا أن تحققها في الحقيقه يرجع إلى تحقق العله؛ إذ لو لا تحققها لم تكن متحققة.

و على هذا فيصح ما ذكره الصوفيه من أن الوجودات الإمكانية شئون و اعتبارات و تجليات و ارتباطات للوجود الحق الواجبي و لا تحقق لها و إنما التحقق و التحصيل «١» هو للوجود الواجبي؛ لأن مرادهم أنها بالنظر إلى أنفسها مع قطع النظر عن العله اعتبارات محضه، بل معدومات صرفه؛ و هذا الكلام حق لا ينكره أحد من العقلاء و أرباب الشرائع؛ و ليس مرادهم أنها مع ملاحظه العله و تحققها لا تحقق لها؛ إذ هذا خلاف البديهه و النظر؛ إذ ذلك يؤدي إلى سلب التحقق عن العله.

و كذا ما ذكره العقلاء و أرباب النظر من إثبات الوجودات الخاصيه المتحققة المتكثرة للممكنات أيضاً حق؛ إذ مرادهم أن التحقق لتلك الوجودات إنما هو مع ملاحظه العله و تحققها لا بدونها؛ إذ عدم التحقق لها و معدوميتها مع عدم اعتبار العله - كما عرفت - مما لم ينكره أحد من العقلاء و أرباب الشرائع؛ فمرادهم هو ما ذكرناه من أن تحققها إنما هو مع ملاحظه العله.

و على هذا فالتوحيد الوجودى عبارة عن كون الوجود الأصل القائم بذاته المتحقّق بنفسه مع قطع النظر عن جميع ما سواه واحداً و كون ما سواه امورا ظليةً ارتباطيةً تبعيةً متحقّقةً بغيرها معدومةً بالنظر إلى أنفسها. فالجاهل بحقيقة الحال لا يرى إلّا الكثرة؛ و الجهلة بحقيقة العلية و المعلولية يرى هذه الكثرة كثره متحقّقةً بنفسها. و أمّا البارقون الواقفون على حقيقة الحال فيرون الوحدة و الكثرة معا و لكن كلّ منهما باعتبار و يرى كلّاً منها مرآةً للآخر.

(١). س: + انما.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٧١

فالعارف الواقف بأنّ الواجب تعالى بحث الوجود و صرف الوجود و بأنّ ذوات الممكنات و حقائقها- أى وجوداتهم الفارقة بذواتهما- و كذا/١١١/A صفاتهم و أفعالهم الناقصة فى كمالاتها من أنحاء تجليات ذاته و شئون صفاته و أفعاله يرى و يشاهد بعين العيان أنّ كلّ وجود و موجود و كلّ صفة و موصوف و كلّ فعل و فاعل و مفعول من الممكنات باطله دون وجهه الكريم و هالكه مع قطع النظر عن الارتباط به تعالى و مستهلكه فى حبّ ذاته و مستغرقة فى علوّ أسمائه و صفاته و فانية فى سموّ أفعاله و آثاره. فهو يشاهد فى الكلّ ذاتاً؛ أى وجوداً صرفاً مطلقاً كاملاً متقدّساً عن العدم و النقص متجلياً على الكلّ؛ و كذا يشاهد صفات مطلقة واجبة منبسطة فى صفات الممكنات و فعلا- مطلقاً لا- مدخل لتأثير الغير فيه و لا- تقارنه شائبة من القوّة و النقص كما فى أفعال الممكنات؛ فإنها ناقصة مقارنة للقوّة و مرتبطة بفعل الواجب على وجه التقويم بحيث لو لا ارتباطها به و انبساطه عليها و تأثيره فيها لم يكن لها اسم و لا أثر؛ فكلّ فعل و أثر فى سلسلة العرض الإمكانية فانية و مستهلكة فى فعله تعالى و كذا فى السلسلة الطولية و إن توقّف تأثيره فيها فى بعض و تجلّيه عليه على بعض آخر كتوقّف الأفعال الطبيعية مثل الحرارة و البرودة على النار و الماء و الأفعال الاختيارية كأفعال العباد و آثارهم على ذواتهم و ساير الأسباب المنتهية إلى مسبب الأسباب الذى هو ناظم سلك الوجود و مبدأ كلّ فيض و وجود.

و كان هذا العارف السالك جعل فى قوله و اعتقاده و مشاهدته العينية الحقائق المتكثّرة «١»- أعنى الوجودات المتكثّرة الإمكانية- حقيقة واحدة- أى وجوداً واحداً- و الصفات المتكثّرة الإمكانية صفة واحدة مطلقة و الأفعال المتكثّرة فعلاً واحداً. فهو:

(١). س: حقائق متكثّرة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٧٢

[١]. نظر أولاً إلى حقيقة كلّ شىء و رجع قهقرى إلى أصله الصادر منه حتّى وصل إلى صرف الوجود القديم القائم بذاته الذى ليس فى الخارج موجود بوجود أصيل ثابت/١١١/B/ إلّا هو و صفاته و كمالاته.

[٢]. و نظر «١» إلى كلّ شىء غير الواجب حتّى عرف حقيقته و عرف أنّ الوجود فيه زائد على ذاته متقوم لغيره متفرّع على أصله و هو الوجود الحقّ القيوم و أنّ وجود كلّ شىء هالك بالنظر إلى ذاته و ثابت بقيوميته؛ فمن حيث ذاته فان باطل و من حيث ارتباطه بموجده الحقّ باق ثابت.

[٣]. و نظر «٢» إلى حقيقة كلّ وجود و موجود و عرف أنّه باقّ وجه حقّ ثابت و باقّ وجه خلق باطل و من أىّ جهة واحد و من أىّ جهة متكثّر؛ فيرى الوجود الحقّ فى كلّ شىء و معه و يرى رجوع الكلّ إليه و يشاهد الحقّ باقياً و الخلق زائلاً أزلاً و أبداً كلّ شىء هالك إلّا وجهه «٣» فيرى الممكنات بأسرها و ذرات الوجود برمتها بذواتها و صفاتها و أفعالها هالكه زائلة مع قطع النظر عنه بحيث لو فرض انقطاع ارتباطها بمبدعها الحقّ لا نظوى «٤» بساط الممكنات و صارت بقعة الإمكان قاعاً صفصفاً.

هذا هو البيان الإجمالى فى هذا التوحيد- أى التوحيد الوجودى- و إن شئت توضيح المقام فاعلم أنّه كما أنّ للواجب تعالى ذاتاً هو

صرف الوجود و صفات هي عين ذاته تعالى و أفعالا- صادرة عن ذاته بذاته من غير مدخلية لتأثير الغير فيه أصلا و آثارا هي مظاهر صفاته تعالى؛ و هي ذوات الممكنات و وجوداتهم و اصول صفاتهم كذلك للممكنات ذوات هي وجوداتهم و صفات زائده على ذواتهم و أفعال ذات جهتين؛ فمن جهة منتهية إلى مسبب الأسباب و متقومة بالفاعل

(١). س: نظرا.

(٢). س: نظرا.

(٣). القصص / ٨٨.

(٤). س: لا يطوى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٧٣

المطلق في الكل و من جهة اخرى مستندة إلى ذواتهم و آثار مترتبة على أفعالهم هي إما الذوات الاعتبارية أو الصفات الغير الأصلية أو الأفعال كذلك. ففي بادئ النظر للتوحيد الوجودي أربع مراتب:

[١]. توحيد الذات؛ و هو أن يرى ذوات الممكنات هالكة في ذاته تعالى.

[٢]. و توحيد الصفات؛ و هو أن يرى صفات الممكنات مستهلكة في صفاته تعالى.

[٣]. و توحيد الأفعال؛ و /١١١ A هو أن يرى أفعالهم مستغرقة في أفعاله تعالى.

[٤]. و توحيد الآثار؛ و هو أن يرى آثارهم مضمحلة في آثاره تعالى.

و في دقيق النظر للتوحيد الوجودي ثلاث مراتب:

[١]. توحيد الذات

[٢]. و توحيد الصفات

[٣]. و توحيد الأفعال

إذ توحيد الآثار ساقط عن درجة الاعتبار؛ لأنه على قياس ساير التوحيديات مرجعه إلى توحيد آثار الممكنات و اصول صفاتهم؛ فيرجع هذا التوحيد إلى ملاحظة فناء آثار الممكنات في ذواتهم و صفاتهم؛ و ظاهر أنه لا فائدة في مثله و لا يحصل معرفة الله سبحانه بحصول مثل هذا التوحيد. فالمعتبر من مراتبه هي الثلاث الاول- أعنى توحيد الذات و توحيد الصفات و توحيد الأفعال- و الأصل و العمدة هو توحيد الذات و بإيضاح حاله يتضح حال الأخيرين- أعنى توحيد الصفات و توحيد الأفعال- فنقول في بيانه: إن العارف السالك إذا صار موحدا بالتوحيد الالوهي حصل له نوع قرب إلى جهات الحق و كلما قوى هذا التوحيد اشتد القرب حتى يستعد لفيضان بعض المعارف الحقيقية و المواهب الغيبية و الابتهاجات الروحية على نفسه و يشرق نور الحق من جانب القدس على مرآة

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٧٤

قلبه و ورد وارد «١» عليه من عالم القدس إن لم يصير ملكة له، بل زال بظهور صفات نفسه سمى ذلك في عرف الصوفية حالا و إن صار ملكة و رسخت فيه سميت مقاما؛ و المقامات كلها حجب نورانية إلا مقام الجمع و جمع الجمع.

و الجمع مقابل الفرق و الفرق هو الاحتجاب عن الحق بالحق بأن يرى في كل الأشياء الخلق و يرى الحق مغايرا لها من كل الوجوه و يرى بقاء الرسوم الخلقية بحالها؛ و في هذا المقام أخطار كالخوف من الوقوع في مفسدة تعطيل الفاعل المطلق و أمثاله؛ و الجمع في عرفهم مشاهدة الحق في كل الأشياء مع الغفلة عن الأشياء /١١١ B أنفسها بأن تفنى في نظره الرسوم الخلقية و لا- يرى إله الحق و يسمى هذا المقام مقام المحو و الفناء؛ إذ لو كان أتيه السالك و تعينه باقيا- أي مشاهدا ملحوظا له- لما حصل له هذا المقام- أي شهود الحق بدون الخلق- و في هذا المقام أيضا أخطار كالوقوع في مهلكة الكفر و الزندقه «٢» و الإلحاد و الحلول و الأتحاد.

و أما جمع الجمع فهو مشاهدة الخلق قائما بالحق بأن يشاهد في جميع الموجودات الحقّ و يلاحظ الاثنيّة و الغيرية و لا يحتجب برؤية الوحدة عن الكثرة و لا- برؤية الكثرة عن الوحدة و يرى الأشياء كما هي و كما ينبغي. فعند صاحب هذا المقام تكون الكثرة مرآة للوحدة [و الوحدة] مجلاة للكثرة؛ و هو أعلى مقامات العارفين و أرفع درجات السالكين و ليس فيه خوف الوقوع في مفسدة؛ و لذا ورد في كلام هذه الطائفة: «عليكم بهذا (٣)» المقام؛ فإنّ جامع الموجد الحقيقي و إياكم و الجمع و التفرقة؛ فإنّ الأول يورث الزندقة و الإلحاد و الثاني تعطيل الفاعل المطلق.»

ثمّ هذا المقام- أي مقام جمع الجمع- يسمّى بجامع الجمع أيضا و بمقام البقاء باللّه و يسمّى أيضا الصحو و الفرق الثاني و الفرق بعد الجمع؛ لأنّ السالك يتنزّل

(١). س: قلبه وارد ورد.

(٢). س: الزنديق.

(٣). س: هذه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٧٥

بعد مقام الجمع المحض و الفناء المطلق و الوحدة الصرفة إلى هذا المقام الذي هو محو و فرق باعتبار.

و هذا المقام و إن كان في بادئ النظر مقاما واحدا لكنّه في الحقيقة مقامان:

أحدهما: أن يكون فيه الكثرة مرآة للوحدة و يرى فيه الحقّ ظاهرا و الخلق باطنا، كما أن الصور المنطبعة في المرآة يشاهد أولا ثمّ المرآة ثانيا؛ و لهذا الاعتبار يسمّى في عرفهم بقرب النوافل، كما ورد في الخبر: «لا يزال العبد يتقرّب إلى بالنوافل حتّى أحببته؛ فكنت (١) سمعه الذي يسمع بي و بصره الذي يبصر بي» (٢) الحديث.

و حاصله: أنّ العبد إذا رأى كلّ كمال مستهلكا و A٢١١/ مستغرقا في كماله تعالى الذي هو عين ذاته لم يكن في نظره كمال إلّا هو؛ فصار الحقّ في جميع كمالاته من الوجود و السمع و البصر و اليد و العلم و القدرة و غيرها لرجوع كلّها في نظره إلى كمال الحقّ الذي هو عين ذاته؛ فيصير العبد متخلّقا بأخلاق الله تعالى بالحقيقة و ينظر في كلّ شيء إلى الحقّ أولا و إلى الخلق ثانيا.

[ثانيهما]: أن تكون الوحدة فيه مرآة للكثرة و يرى فيه الخلق ظاهرا و الحقّ باطنا، كما أنّ أمر المرآة و المرئي كذلك؛ و بهذا الاعتبار يسمّى عند بعضهم بقرب الفرائض لما ورد في الخبر أنّه تعالى يقول على لسان عبده: «سمع الله لمن حمده» (٣) و على هذا فيرى الوحدة في الكثرة و الخلق ظاهرا و الحقّ باطنا؛ و على هذا فالمقامات الحاصلة في التوحيد الوجودي الذاتى بحسب جليل النظر ثلاثة:

(١). س: كنت.

(٢). انظر: بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ٢٢؛ ج ٧٢، ص ١٥٥؛ ج ٨١، ص ٢٥٧؛ ج ٨٤، ص ٣١؛ الجواهر السنية، ص ١٢٠، ١٢١، ١٦٣؛ شرح اصول الكافي (للمولى محمّد صالح المازندراني)، ج ١، ص ٨٩، ١٨٨؛ ج ٩، ص ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٨؛ عوالي اللئالي، ج ٤، ص ١٠٣؛ الغدير، ج ١، ص ٤٠٨؛ الكافي، ج ٢، ص ٣٥٢؛ المحاسن، ج ١، ص ٢٩١؛ مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٥٨، ٤٤٦؛ مشكاة الأنوار، ص ٢٥٦ و وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٥٣.

(٣). الكافي، ج ٢، ص ٥٠٣؛ ج ٣، ص ٣١١، ٣٢٠، ٤٦٤، ٤٨٦؛ من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣١، ٣١٢ و ...

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٧٦

الفرق و الجمع و جمع الجمع؛ و بحسب الدقيق منه أربعة نظرا إلى كون الثالث مقامين؛ و هذه الأقسام إنّما هي بحسب المراتب الطولية و كلّ منها له عرض عريض و مراتب متنازلة و متصاعدة و يختلف بحسب اختلاف أحوال السالك و في كلّ منها يرى السالك

وجودات الممكنات و ذواتهم بأسرها مستغرقة في جنب ذاته سبحانه.

و بتقرير آخر: نقول «١» أن العارف السالك إذا ترقى في السلوك و السير، و تدرج في مراتب القرب و نفى الغير، يرى بعين العيان أن محقق الحقائق و مذوت الذوات هو الوجود الواحد الحق، و وجودات الممكنات أطلاله و فروعه و تجلياته و شئونه؛ و لولا ارتباطها بأصلها لكانت كلها باطلة هالكه زائلة؛ و إذا عبر عن مراتب الكثرات الصورية و المعنوية يصل إلى مقام التوحيد الذاتى العيانى و يشاهد الحق في الكلّ و لاحظ الكلّ قائما بالحقّ و ارتفع الحجب عن عين بصيرته؛ فيشاهد في جميع الأشياء بالنظر الأول نور الوجود الواحد المطلق؛ و يرى الحقّ في الكلّ ظاهرا و الخلق باطنا؛ و يكون الخلق عنده /B ٢١١/ مرآة للحقّ كما هو شأن المرآة و المرئى في الظهور و البطون؛ و لذا إذا لوحظ شبح من بعيد يلاحظ أولا موجوديته ثم ساير أحواله؛ و هذا هو مقام جمع الجمع بالمعنى الأول من المعنيين المذكورين و يقول صاحبه: «ما رأيت شيئا إلّا و رأيت الله قبله» و يسمّى صاحبه بذى العين.

و قد يشاهد هذا السالك أولا الخلق ثم الحقّ و يكون الحقّ عنده مرآة للخلق و الخلق ظاهرا و الحقّ باطنا عكس المقام الأول و يقول صاحبه: «ما رأيت شيئا إلّا و رأيت الله بعده» لأنّ الوجود الحقيقى لما احتجب ظهوره في حجب التعينات و استتر لغايه جلاله صار التعينات كالحجاب «٢» له؛ و لذا يقع النظر الأول إلى الحجاب

(١). س: يقول.

(٢). س: ما كالحجاب.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٧٧

ثم إلى ما ورائه؛ و هذا هو مقام جمع الجمع بالمعنى الثانى و يسمّى صاحبه بذى العقل؛ لأنّ مشاهدته مقتضى العقل، كما أن مشاهدة صاحب المقام الأول مقتضى عين البصرة و العيان.

و قد يكون العارف السالك بحيث لا يشاهد إلّا الحقّ؛ و يسمّى هذا المقام - كما سبق - مقام الجمع و مقام المحو و مقام الفناء؛ و قد عرفت أن فيه بعض الأخطار و لذا كان المقام الأول أعلى منه؛ و قد يشاهد الخلق في كلّ الأشياء و يرى الحقّ مغايرا لها من كلّ الوجوه و يرى بقاء الرسوم الخلقية بحالها؛ و هذا هو مقام الفرق و هو أنزل المقامات.

و قد يندرج العارف السالك في مراتب القرب و يحصل له المقامان الأولان و يصير ذا العين و ذا العقل، و يشاهد الحقّ و أعيان الممكنات من غير احتجاب بأحدهما عن الآخر؛ فكلّ منهما عنده ظاهر و باطن باعتبار آخر و يصير كلّ منهما عنده مرآة للآخر؛ فهو قد يقول: «ما رأيت شيئا إلّا و رأيت «١» الله فيه» و قد يقول:

«ما رأيت شيئا إلّا و رأيت الله معه» و يسمّى صاحب هذا المقام بذى العين و العقل؛ و يسمّى هذا المقام مقام السير في الله و السير مع الله و مقام جمع الجمع أيضا، كما سبق. /A ٣١١/

و تختلف أحوال تلك المقامات كلها سيما المقام الأول الذى هو أعلى المقامات بحسب اختلاف أحوال السالكين و بحسب اختلاف حالات شخص واحد في أوقات مختلفة؛ و لعلّ قول سيد الرسل صلى الله عليه و آله و سلم: «إنّ لى مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب و لا - نبي مرسل» «٢» إشارة إلى أقصى مراتب مقام جمع الجمع؛ و فى كلّ من تلك المقامات و مراتبها يلاحظ توحيد الذات و اضمحلال ذوات الممكنات و

(١). س: أيت.

(٢). انظر: بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٣٦٠ و ج ٨٣، ص ٣٦٥ و شرح اصول الكافي (للمولى صالح المازندراني)، ج ٣، ص ٨٢ و ١٦٣.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٧٨

وجوداتهم في جنب ذاته تعالى و وجوده: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴿١﴾.

و ما ذكره جماعة من مراتب السير و السلوك - أعنى السير إلى الله و السير مع الله و السير في الله - راجعة إلى هذه المقامات بأن يكون السير إلى الله إشارة إلى مقام الفرق و السير مع الله و في الله إشارة إلى مقام جمع الجمع بقسميه و مقام الجمع أيضا راجع إلى أحد الآخرين.

و هاهنا مقام آخر أرفع و أعلى من الكلّ و يشتمل على الجميع مع الزيادة و يسمّى مقام السير من الله و هو مخصوص بالأنبياء و أوصيائهم عليهم السلام و هو أن يصير العارف كاملا في جميع المقامات و يصل إلى أقصاها و يبلغ في الكمال إلى حدّ يستعدّ لأن يرسله الله إلى إرشاد عباده و هدايتهم ﴿٢﴾ و يكون واسطة بينه و بينهم في إيصال فيضه إليهم و يكون برزخا بين عالمي الأمر و الخلق و عالمي الغيب و الشهادة و يكون له جنبتان إحداهما في عالم التجرد و الاخرى في عالم الحسّ، يستفيض بالأولى من العالم الأعلى و يفيض بالآخرى على سكاّن العالم السفلي؛ و لهذا المقام كسائر المقامات عرض عريض و درجات و مراتب تختلف بحسب اختلاف مراتب الأنبياء و الأولياء.

و حاصل جميع المقامات المذكورة في التوحيد الوجودي الذاتي أن يشاهد العارف في كلّ الأشياء وجودا بحتا حقّا و نورا صرفا محضا و ذاتا قائما بذاته حقّا و يكون عنده وجودات الممكنات و ذواتهم بأسرها مرتفعة مضمحلة في جنب هذا الوجود الحقّ و الذات/٣١١ B/ الواحد المطلق.

و إذا عرفت جليّة الحال في التوحيد الوجودي الذاتي فقس عليه حال التوحيد الوجودي الصفاتي و التوحيد الوجودي الأفعالي؛ فإنّ العارف السالك كما يشاهد جميع ذوات الممكنات فانية مضمحلة في ذاته تعالى كذلك يشاهد

(١). القصص / ٨٨.

(٢). س: هذا ايتهم.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٧٩

جميع صفاتهم فانية مضمحلة في صفاته تعالى و لا يرى لغيره صفة كمالية أصلا، بل يرى صفات كلّ الأشياء كذواتهم و وجوداتهم مظاهر و مجالي لصفاته تعالى و يرى صفاته تعالى في الأشياء ظاهرة؛ و هذا هو التوحيد الصفاتي و هو في أقسام المقامات و المراتب و كون كلّ منها ذا عرض عريض بحسب اختلاف أحوال السالكين كالتوحيد الذاتي بعينه؛ و يسمّى هذا التوحيد في عرف الطائفة بالطمس و كذا يشاهد السالك جميع أفعال الأشياء فانية في أفعال الحقّ و مضمحلة [في] جنب فعل الفاعل المطلق و يشاهد في كلّ فعل و تأثير فعل الحقّ و تأثيره و قدرته و قوّته؛ و لا يرى مؤثرا في الوجود و لا فاعلا مستقلا إلا هو؛ و هذا هو التوحيد الأفعالي.

[في ما حصل للعارف السالك بعد الوصول إلى مراتب التوحيد و تصفية النفس و تحليتها و استغراق الوقت بذكر الله]

و أعلم أنّ العارف السالك إذا وصل إلى هذه المقامات - نعني التوحيديات - و صفّى نفسه عن رذائل الصفات و حلّيتها بفضائل الأخلاق و استغرق وقته بذكر الله تعالى حصل له مرتبة العروج إلى الأفلاك و الكواكب و الارتباط مع روحانيات ملائكة الأعلى و ملائكة الملكوت و سكاّن عالم القدس و يشرق قلبه بالأنوار الإلهية و الابتهاجات العقلانية و يشاهد ذاته و صفاته و أفعاله فانية في تجليات أنوار اللاهوت و يبقى بعد الضياء في الله باقيا بالبقاء بالله و يرى بعين العيان و نور البصيرة وجه الحقّ بالحقّ.

و بالجملة: يحصل له بسبب ارتباطه بذلك العالم و توجهه إلى مبدأ الحقّ و بسبب تصفية مرآة قلبه الذي هو مرآة حقائق الأشياء و مجالاة لصورها مناسبة للعالم المعنوي بحيث يتمثل في سوره صور جميع الأشياء من الماديات و

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٨٠

المجردات و إن لم/٤١١/ A يكن لتلك المجردات بحيث ذواتها وجود حسي و لا صورة حسيّة لكنّها يظهر و ينكشف بروحها متشكّلة بأشكال المحسوسات متمثلاً بمثل الماديات و يصير متجلية عليه بالصور المناسبة لمقام ذلك العارف و حاله.

فإن لم تقدر يا أخي! أن تدرك أمثال ذلك و تصل إلى حقيقته؛ فلا تبادرنّ إلى إنكاره؛ فإنّه واقع في حيز الإمكان، كما ورد في الأخبار المعتبرة أنّ روح الأمين ظهر بصورة دحية الكلبى و ساير الصور الحسيّة على خير البشر و ورد في الأخبار المتفرقة أنّ بعض الملائكة ظهر بصورة شخص على بعض الكمل من الأولياء، بل على بعض الزهاد و العباد؛ و إذا وصل العارف إلى هذا المقام تجلّى عليه من مبدئه و موجدته تجليات ذاتية و صفاتية و أفعالية و آثارية مناسبة لحاله و مقامه؛ و الغالب أن يكون التجلّي الآثاري أثراً متلبساً بملبس الأكوان و عالم الشهادة؛ فيتمثّل بمثل عالم الحسّ من الصور الحسيّة و الجسمانية، و أكثره أن يكون بصورة إنسان كامل؛ و يسمّى هذا التجلّي باصطلاح القوم بالتجلّي الصورى و بالتباس أيضاً؛ و أكثر التجليات الأفعالية إنّما تكون بالأنوار المتلونة كالنور الأبيض و الأخضر و الأحمر؛ و أكثر التجليات الصفاتية تكون بالتجلّي بالصفات الكمالية، مثل العلم و القدرة و الإرادة أمثالها؛ و أمّا فى التجلّي الذاتى فيتجلّى من حضرة القدس ذات من الذوات النورية أو آية من الآيات البهيّة مصوّرة بالصور الحسيّة و لا سيّما الصور المألوفة؛ فيصير العارف فيه فانيا مطلقا بحيث لا يبقى له علم و شعور بذاته و لا بصفاته و لا بشيء آخر أصلا، كما قال سبحانه لئن ترانى و لكنّ أنظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف ترانى «١».

و هذه التجليات تختلف بحسب قوتها و ضعفها و صفاتها و كدورتها و زيادتها و نقصانها و أوقاتها و حالاتها المختلفة بأحوال السالكين؛ فهذه التجليات للأنبياء

(١). الأعراف/ ١٤٣.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٨١

و أوصيائهم عليهم السلام تكون/٤١١/ B أعلى و أتمّ و أقوى و أكمل منها بالنسبة إلى غيرهم و تختلف أيضا بحسب مراتبهم العلية و لكنّهم عليهم السلام قد يحتاجون فى التجليات الغير الذاتية إلى توسط تلك و إن كان ذواتهم الشريفة و أرواحهم النورية أشرف من ذلك الملك.

و لهذا المقام تفصيل محرّر فى موضعه؛ و بيانه على الإجمال: أنّ الأنبياء عليهم السلام لمّا وصلوا إلى مقام جمع الجمع و شاهدوا الكثرة فى عين الوحدة و بالعكس و حصلت لهم ملكة العروج و النزول و الصعود و الهبوط على أكمل وجه بحسب مراتبهم العلية و درجاتهم السنية صاروا مستعدين لمنصب النبوة و الولاية و إرشاد الخلائق و هدايتهم.

ثمّ لمّا كان لهم كمال الارتباط و الاتّصال بالعالم الإلهى العلوى فهم متزّهون عن الارتباط بالعالم السفلى و الاتّصال بكثرات العالم الدنيوى؛ إذ قوّة تجرّدهم بلغت حدّاً رفعت المناسبة بينهم و بين موجودات العالم الجسماني؛ فلا مناسبة بوجه بينهما كما لا مناسبة أصلا بين هذه الكثرات و بين موجدتها الحق؛ فلم يمكن الإفاضة و الاستفاضة و الإرشاد و الاسترشاد لاشتراط المناسبة فى الجملة بين المفيض و المستفيض؛ فلا جرم اقتضت العناية الإلهية و الرأفة الربانية أن ينزلهم من مراتبهم العلية و مدارجهم السنية إلى العالم السفلى لإرشاد عباده و تنوير بلاده؛ فإنّ إيجاد الكائنات إنّما هو بمحض الفيض و الجود؛ فلا يليق بالفيض الجواد أن يبخل عباده الضالّين فى بقاء الجهالة و الهلاكة و كان من المحال أن تحصل المناسبة بين الواجب سبحانه و هذه الكثرات و إن حصل لكلّ عبد بالنسبة إلى خالقه الحقيقى قرب يوجب المناسبة بينهما بحيث يصير هذا العبد مستعدّاً لاستفاضة من الله تعالى بلا واسطة، بل الممكن حصول هذا/٥١١/ A القرب و هذه المناسبة بينه تعالى و بين بعض الكمل من عباده.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٨٢

و بيان ذلك: أنّ قربه سبحانه بالنسبة الى جميع عبادّه، بل كلّ مخلوقاته و إنّ كان على السواء؛ لأنّ قربه تعالى بالنسبة إليهم إنّما هو من حيث العليّة و الإحاطة و الوجود و الشهود إلّا أنّ قربهم إليه ليس على السواء؛ إذ قربهم إليه من حيث المعلوليّة و المخلوقيّة و الارتباط و الاستعداد و السلوك و حصول التجردّ و التصفيّة و الكلّ و إنّ كانوا في القرب المترتب على المعلوليّة و المخلوقيّة و الارتباط على السواء إلّا أنّهم مختلفون في القرب بحسب السلوك العرفاني.

فظهر أنّ قرب الحقّ إلى عبادّه مغاير لقربهم إليه و بينهما بون بعيد؛ كيف و هو أقرب «١» إليهم من حبل الوريد «٢» و هم من حيث ذواتهم و أنفسهم في غاية البعد من حضرته؟! كيف و القرب الذي من طرق الحقّ سبحانه إليهم على وتيرة واحدة أزلا و أبدا لا يزيد و لا- ينقص و لا- يتغيّر، بل هو ثابت واقع من الأزل إلى الأبد و ليس مختصّا بزمان و لا مكان و الكلّ فيه على السواء و ليس لأحد فيه مزيّة على الآخر؟!!

و أمّا القرب الذي من طرق العباد فلا- يحصل إلّا بعد استعدادهم و سلوكهم و مجاهدتهم و سعيهم في تحصيل العلم و العمل، و تصقيّل أنفسهم عن الكدورات و الرذائل بمصاقل الشريعة، و تطهيرها عن أقدار عالم الطبيعة و تصفيتها عن الهواجس النفسانية بالمجاهدات الشرعية، و تجريدها عن العلائق البشرية الحسيّة، و تخليصها عن العوائق البدنية الجسميّة، و اتّصافهم بصفات الحقّ و التخلّق بأخلاقه، و توجّههم بشرائهم إلى قدس الجبروت، و انقطاعهم بالكلية إلى صقع الملكوت، و الإعراض عن اللذات الجسمانية و المشتهايات النفسانية، و التعود بصدق الأقوال و حسن الأفعال، و تزكية النفس عن رذائل الأخلاق و نقائص الأعمال، و التجلّي B/ ٥١١/ بشرائف الصفات و فضائل الملكات، و الاجتناب عن الإفراط و التفريط في القول و العمل، و التزيّن بزينة الكرام الكتمل،

(١). س: قرب.

(٢). س: اقتباس من كريمة و نحن أقرب إليه من حبل الوريد ق/ ١٦.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٨٣

و الاشتغال بالطاعات الشرعية و الوظائف الدينية، و المواظبة على العبادات، و الاجتهاد في تحصيل السعادات، و المداومة على الصمت و قلّة الكلام، و تقليل الأكل و الشرب و المنام، و صرف الأوقات في الذكر و الفكر و الانس بالله تعالى إلى غير ذلك من أسباب لا تحصى؛ فإنّ من وفقه الله لتحصيل هذه الشرائط يحصل من طرفه القرب إلى ربه تعالى و تحصل له المناسبة بينه و بين الحقّ؛ و إذا قطع مثله جميع المقامات و المراتب و حصل له الاتّصال التامّ بالعالم العلوي و إنّ ارتفع المناسبة بينه و بين الكثرات إلّا أنّه تمكّن حصولها بعد إنزاله عن مرتبة العليّة بخلاف حصولها بين الله تعالى و بين الكثرات؛ فإنّه غير ممكن.

فالأنبياء عليهم السلام بعد طيهم جميع المقامات و ارتباطهم بعالم القدس و اتّصالهم بالعلويات و الملكوت الأعلى أنزلهم الله سبحانه تفضّلا منه على عبادّه من معارج القدس إلى مهابط الأكوان؛ فصاروا متوسّطين بين أوج الوجوب و حضيض الإمكان حتّى يتمكّنوا من الأخذ من العالم العلوي و الإيصال إلى سكّان العالم السفلي بإصعادهم من حضيض عالم الناسوت إلى أوج قدس صقع الجبروت و ردعهم عن مشاركة سكّان عالم الزور و إيصالهم إلى مرافقة قطّان دار السرور بحسب استعداد كلّ شخص و قابليّة كلّ عبد لزمرة الرسل كلتا الملكتين و الجنبتين - أعنى ملكتي الصعود و الهبوط و جنبتي العروج و النزول - لكنّهم لمّا صاروا بأمر اهبطوا «١» و بحكم الحقّ - جلّ شأنه - مشتغلين بمصالح العباد و متوغّلين في إصلاح البلاد و مرتبطين بالعالم السفلي؛ فإذا حصل لهم التوجّه إلى العالم العلوي مع ذلك التقيّد و الارتباط و التوغّل و الإيصال A/ ٦١١/ احتاجوا في التجليات غير الذاتية إلى توسيط ملك ليس له كلتا الجنبتين و الملكتين، بل له ملكة الصعود و العروج فقط و لذلك يكون النبيّ محتاجا في صعوده و عروجه إلى ذلك الملك مع

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٨٤

كونه أفضل وأشرف منه بمراتب شتى و كذا إذا حصل لهم التوجه التام إلى العالم العلوى يحتاجون فى هبوطهم و نزولهم إلى جذب جاذب من السفليات و قول النبى صلى الله عليه و آله و سلم لبعض أزواجه: «كلمينى» أو «اشغلنى» كان لهذا. و بالجملة: لَمَّا كان للأنبياء عليهم السّلام ملكة الاتّصال بكلّ من العالمين؛ فإذا حصل لهم اتّصال بأحدهما لا يمكنهم الصعود و الهبوط منه إلّا بإعانه واحد من أهل العالم الآخر من ملك روحانى يذكر رؤيته العالم العلوى و يشوّقه إليه و يزيل ميله إلى العالم الدنيا الحسى أو شخص جسمانى يوجب تكلمه أو رؤيته السقوط عن الروحانيات و الركون إلى الجسمانيات.

[فى الفرق بين مذهب العرفاء و الأشاعرة فى التوحيد الأفعالى]

إيّاك أن تتوهّم ممّا قرّرناه لك فى توحيد الأفعال أنّه مذهب الأشاعرة و لا تفاوت بينهما إلّا بالعبارة حيث إنّ مبنى التوحيد الوجودى الأفعالى على أنّ جميع الأفعال مستهلكة فى فعله تعالى و تأثيره، و مضمحلّة فى جنب فاعليته المطلقة و لا فاعل إلّا هو و لا مؤثّر فى الوجود إلّا هو؛ و الأشاعرة أيضا يقولون: «أن لا فاعل و لا مؤثّر فى الوجود إلّا هو» و استندوا جميع الأفعال حتّى قبائح أفعال العباد إليه تعالى و قالوا: «إنّ ذوات العباد كالآلات لأفعاله تعالى» و هذان القولان مبناهما واحد؛ فقول العارفين فى التوحيد الوجودى الأفعالى يرجع إلى قول الأشاعرة؛ و هو باطل لاستلزامه بطلان الثواب و العقاب و كون التكليف و إرسال الرسل و إنزال الكتب عبثا و صدور العبث من الحكيم قبيح؛ لأنّ بين الكلامين غاية البعد بحسب المعنى و المقصود و إن توهّم فى بادئ النظر/B ٦١١/ قرب بينهما بحسب اللفظ؛ إذ المراد بالتوحيد العيانى هو مشاهدة وجود الحقّ و صفاته و أفعاله

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٨٥

بلا اعتبار وجود الغير و صفاته و أفعاله معه؛ و الموحّدون ما وصلوا إلى مقام هذا التوحيد و ما ادّعوا وصولهم إليه إلّا بعد فئاتهم من أنفسهم و خلاصهم عن مشاهدة الغير الذى هو وجودهم و وجود سائر الممكنات المعبّر عنه بالشرك الخفى. و أمّا الأشاعرة فأثبتوا للعباد وجودات متحقّقة و ذوات مستقلّة و مع ذلك أسندوا أفعالهم إلى الله سبحانه مطلقا؛ فهم مشركون فى توحيد الأفعال بالشرك الخفى كما أنّهم مشركون فى التوحيد الالوهى بالشرك الخفى؛ فهم ما خلصوا فى هذا القول من رؤية الغير الذى هو وجودهم و وجود غيرهم المعبّر عنه بالشرك الخفى؛ و إن أسندوا جميع الأفعال إلى الله سبحانه من دون نسبة شىء منها إلى محلّه الخاصّ الصادر منه ذلك الفعل؛ و قالوا: هذه أفعال الله تعالى من غير فرق إلّا بالآلية و نحوها.

و أمّا الموحّدون و إن قالوا بعدم فاعل مستقلّ بالتأثير إلّا الله إلّا أنّهم نسبوا كلّ فعل من أفعال العباد إلى محلّه الخاصّ الذى صدر منه ذلك الفعل؛ فقالوا: هذا فعل آدم و ذاك فعل الشيطان و هذا فعل موسى و ذاك فعل فرعون.

و بالجملة: مبنى توحيد الموحّدون على قصر الوجود و الصفة و الفعل حقيقة على واحد هو علمه الكلّ و استهلاك ما عداه من الممكنات ذاتا و صفة و فعلا بالنسبة إليه نظرا إلى أنّ المعلول من حيث هو معلول لا تحقّق له مع قطع النظر عن العلّة و إن كان له نوع تحقّق بملاحظة علته؛ و بهذه الملاحظة اعترفوا بتحقيق الكثرة و إسناد كلّ فعل إلى محلّه الخاصّ، و إثبات التأثير و التأثير بين الموجودات الإمكانية؛ فبالملاحظة الأولى يندفع التفويض و بالثانية الجبر؛ و بناء جبر الأشعرى على إثبات وجودات الممكنات من العباد و غيرهم بالاستقلال و عدم استهلاكها فى جنب ذات الله أصلا؛ فهذا/A ٧١١/ نوع من الشرك الخفى و إسناد جميع أفعال العباد المستقلين بالوجود من خيرها و شرّها و حسنّها و قبيحها إلى

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٨٦

الله سبحانه من دون قدرة و تمكّن للعباد فيها؛ و هذا جبر صريح يبطل التكليف و الثواب و العقاب و الجنّة و النار؛ فالموحّدون تبعوا آدم فى قوله: رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا «١» و الأشاعرة تبعوا الشيطان فى قوله: رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي «٢» و على هذا فما اعتقده العارفون من التوحيد

الوجودى الأفعالى يكون أحد التوجيهات للأمر بين الأمرين الوارد عن أمتنا الراشدين صلوات الله عليهم. و حاصله: أنّ الأفعال مع كونها بأسرها مستهلكة في جنب فعله تعالى صادرة عن محالها؛ فالفعل ثابت للعبد لمباشرته إياه و صدوره منه و قيامه به؛ فلا- جبر؛ و مسلوب عنه من حيث هو هو و من حيث وجوده في نفسه؛ إذ لو قطع النظر عن ارتباطه بوجود الحقّ لكان معدوماً و كذا فعله؛ إذ كلّ فعل متقوم بوجود فاعله؛ و على هذا فلا تفويض أيضاً؛ و إلى هذا يشير قوله سبحانه: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» (٣) حيث أسند الفعل إلى العبد و مع ذلك نفاه عنه و أسنده إلى الله؛ فإنّ هذا إنّما يصحّ إذا كان الفعل بالاعتبار الظاهري و في بادئ النظر صادراً عن العبد و بالاعتبار الواقعي و في دقيق النظر صادراً عنه سبحانه.

و غير خفي أنّ هذا التوحيد الصحيح للأمر بين الأمرين و إن كان في نفسه أظهر و أحسن من التوجيهات التي أبداهها العلماء الإمامية له؛ إذ لا ريب في ثبوت الاعتبارين لفعل العبد و استهلاكه و عدميته بأحد الاعتبارين و ثبوته و تحقّقه بالاعتبار الآخر إلّا أنّه لا تندفع به شبهة الجبرية و يرد عليه مثل ما يرد على ساير التوجيهات من لزوم الجبر و عدم التمكّن من ترك فعل أو فعل ما ترك أو لزوم الترجيح بلا مرجح؛ إذ نقول: صدور الفعل من العبد من حيث هو منسوب إليه و صادر عنه لا من حيث استهلاكه و اضمحلاله في فعل الحقّ إن كان واجبا لازماً بحيث لا يتمكّن/B ٧١١/ العبد من خلافه لزم الجبر و إن لم يكن واجبا و تمكّن العبد

(١). الأعراف / ٢٣.

(٢). الحجر / ٣٩.

(٣). الأنفال / ١٧.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٨٧

من الترك أيضاً حتّى يكون قادراً على كلّ من الطرفين و متمكناً منه بلا تفاوت؛ فاختياره أحد الطرفين و إرادته له دون الآخر لا بدّ له من مرجح؛ فإن كان المرجح تصوّر نفع عاجل أو آجل للطرف المختار و ضرر «١» كذلك للطرف الآخر نقول: لم حصل هذا المرجح لهذا العبد و حصل خلافه لعبد آخر و اختار الطرف الآخر؛ فإن كان ذلك بإرادة الله تعالى لزم الجبر و إن كان باقتضاء ماهية العبد أو وجوده الخاصّ لزم الجبر أيضاً؛ إذ العبد مع اقتضاء ذاته ذلك لا يتمكّن خلافه و إن كان المرجح أولاً هو إرادة الله تعالى أو اقتضاء ماهية العبد أو وجوده الخاصّ لزم الفساد المذكور أيضاً.

فظهر أنّ ما ذكره العارفون من التوحيد الوجودي الأفعالي و إن لم يكن في نفسه مذهب الجبرية و لا- راجعاً إليه إلّا أنّه ليس ممّا يتصحّح به الأمر بين الأمرين بحيث لا ترد عليه شبهة، بل يرد عليه ما يرد على ما ذكره غيرهم من الحكماء و المتكلمين. و هذا إذا فرض الكلام في فعل العبد من حيث إنّ صادر عنه و منسوب إليه؛ فإنّ الوارد عليه حينئذ ما يرد على ما ذكره غيرهم من الحكماء و المتكلمين؛ و لو لوحظ استهلاكه في فعل الحقّ و اسند الكلّ إلى العلة- كما هو مقتضى النظر الأدقّ- فيكون لزوم الجبر في بادئ النظر أظهر.

و غاية الجواب الذي ذكره لاندفاع هذه الشبهة أنّ اختيار أحد الطرفين إنّما هو باقتضاء ماهية العبد على أصالتها أو باقتضاء وجوده الخاصّ على أصالته كما هو الحقّ؛ و هذا الاقتضاء و إن كان واجباً إلّا أنّه بالاختيار و الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار؛ و هو كما ترى يدلّ على عدم تمكّن العبد من الطرف الآخر؛ فيلزم عدم قدرة العاصي على ترك المعصية و الرجوع إلى الطاعة؛ فلا فائدة في

(١). س: ضر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٨٨

تكليفه و يصحّ من الحكيم زجره و تعذيبه.

و ربّما يقال: إنّ الوجودات الخاصّة هي علل الأفعال/ ٨١١ A و مقتضياتها إلّا أنّ بعضها ممّا هو يقتضى في نفسه اختيار الطاعة و الثواب من دون حاجة إلى إرشاد و وعظ و بعضها ممّا يقتضى في نفسه اختيار المعصية و العقاب من دون تأثير لإرشاده و وعظه و بعضها ممّا لو اهمل و لم يصل إليه إرشاد أو موعظة و نصيحة يقتضى ارتكاب المعاصي و لو ضمّ إليه نصيح ناصح و إرشاد مسترشد يرجع إلى الحقّ و الطاعة؛ فالباعث من التكليف و إرسال الرّسل و إنزال الكتب إصلاح القسم الأخير و إبراز حقائق القسم الثاني و أصلحية القسم الأوّل؛ لأنّ ما هو صالح و حسن في نفسه يصير بالإرشاد و الموعظة و النصيحة أصلح و أحسن.

[في أقسام الوحدة و وجوه المناسبة و المباينة بين الوحدة الصّرفة و الوحدات الإمكانية]

قد عرفت أنّ التوحيد جعل شيئين أو أكثر شيئا واحداً؛ و «١» في الشرع الإقرار بكون الإله و واجب الوجود واحداً؛ و بعبارة أخرى: إثبات وحدانية الواجب و إله العالم؛ و المراد بالوحدة هو الوحدة الحقيقية لا الأعمّ منها و من غير الحقيقية «٢».

و توضيح ذلك: أنّك قد عرفت في كلماتنا السالفة أنّ الوحدة تساوق الوجود، بل هو عينه؛ بمعنى أنّهما متّحدان في المصداق و الخارج و متغايران في المفهوم الاعتباري؛ و لذا يساوقه في القوّة و الضعف؛ فكلّ ما وجوده أقوى و أتمّ يكون وحدته أيضا كذلك.

و الوحدة:

[١]. إمّا حقيقية و الموصوف بها الواحد الحقيقي و هو ما لا ينقسم بوجه لا في

(١). س: أو.

(٢). س: الحقيقة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٨٩

الخارج و لا في الذهن و لا في الحدّ و لا في الكمّ و لا بالقوّة و لا بالفعل و لا إلى ماهيّة و وجود بالتحليل الفعلي و لا إلى ذات و صفة بالتفصيل الوهمي؛ و هذا ما لا سبب له إلّا ذات ذلك الواحد بذاته و ما هو إلّا صرف الوجود الحقّ القائم بذاته. اللمعات العرشية النص

٢٨٩ [في أقسام الوحدة و وجوه المناسبة و المباينة بين الوحدة الصّرفة و الوحدات الإمكانية] ص: ٢٨٨

٢. [أو اعتبارية غير حقيقية؛ و هي/ ٨١١ B أن تكون أشياء متعدّدة مشتركة في أمر واحد هو جهة وحدتها؛ و هذه الجهة إمّا اتّحاد في الجنس و هو المجانسة أو في النوع و هو المماثلة أو في الكمّ و هو المساواة أو في الكيف و هو المشابهة أو في الوضع و هو المطابقة؛ و هذه الامور كالتناسب و الهويّة من جملة أحوال الوحدة بمعنى أنّها جهة وحدة الاعتبارية و في كلّ منها شائبة الكثرة، كما أنّ في مقابلاتها كالاخلاف و التناقض و التضادّ و الغيرية و أمثالها شائبة وحدة.

فالواحد إمّا واحد بالجنس أو بالنوع أو بالشخص؛ و هو إمّا منقسم في العقل و الخارج أو في العقل فقط؛ و الأوّل ينقسم إلى واحد بالاتّصال و إلى واحد بالتركيب؛ و الثاني إمّا ذو وضع و هو النقطة أو غير ذي وضع كالمفارقات من العقول و النفوس.

و شرافة كلّ موجود إنّما هو بقربه من الوحدة الحقيقية و بعده عن الكثرة؛ و لمساوقه الوحدة للوجود لا يخلو موجود عن وحدة ما، كما أنّه لا يخلو عن وجود ما حتّى أنّ العشرة في عشرتها و كثرتها لا يخلو عن اعتبار وحدة كما أنّها لا يخلو عن اعتبار وجود.

ثمّ إنّ الوحدة الاعتبارية المتحقّقة في الطبائع الإمكانية ظلّ للوحدة الحقّة الصّيرفة فائضة منها مباينة عنها بوجه و مناسبة لها بوجه؛ كما أنّ وجوداتها ظلّ للوجود الصّرف الحقّ القائم بذاته و مباينة عنه بوجه و مناسبة له بوجه؛ و المباينة بينهما بوجوه:

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٩٠

منها: أنّ الوحدة في الطبائع «١» الإمكانية و عوارضها و معروضاتها ليست وحدة حقيقية، بل هي اعتبارية؛ إذ فيها تركيب من الأجزاء الخارجية أو الوهمية؛ و أقلّ التركيب فيها أن يمكن تحليلها إلى جنس و فصل و ماهيّة و وجود حتّى أنّ الأجناس العالية و الفصول

البيضة يمكن تحليلها إلى ذات و صفة في الوهم؛ و أما الوحدة الصرفة الحققة الحقيقية الواجبة فليست عارضة و لا معروضة لشيء و لا تركيب «٢» فيها لا من الأجزاء الخارجية و لا الذهنية؛ و لا يمكن للعقل تحليلها إلى جنس و فصل و لا للوهم تفصيلها إلى ماهية و A/ ٩١١/ وجود و لا إلى ذات و صفة، بل هي عين صرف الوجود الذي هو عين ذاته البسيطة من كل وجه.

و منها: أن الوحدة في الطبائع الإمكانية غير قائمة بذاتها، بل وجودها قائم بغيره؛ و ليست مجهولة الكنه؛ و وحدة عددية؛ أي يمكن أن تحصل بتكررها الكثرة؛ إذ حقيقة الكثرة ليست إلا الوحدات المتكررة؛ فكل واحد من أقسام الواحد المحقق «٣» في الطبائع الإمكانية من الواحد بالشخص لشخص واحد و الواحد بالنوع لنوع واحد و الواحد بالجنس لجنس واحد و الواحد بالاتصال لخط «٤» واحد «٥» يمكن أن يتكرر و تحصل من تكرره الكثرة؛ فتحصل مثلا عشرة أشخاص و عشرة أنواع و عشرة أجناس و عشرة خطوط.

و أما الوحدة الحققة الحقيقية الصرفة الواجبة فهي مجهولة الكنه و قائم بذاتها، و تشخصها عين ذاتها، و تكررها ممتنع بالذات في الخارج و الذهن؛ فلا يمكن أن تتكرر هذه الوحدة و تحصل عدة منها؛ فتحصل وجودات صرفة و واجبات متعددة؛ و لا يتصور تألف كثرة عددية منها، لما تقدم من أن كل ما يفرض أنه ثان لها فهو هي بعينها و لذا كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ «٦» لأن هذا القول و إن

(١). س: الصبايح.

(٢). س: + لا.

(٣). س: المحققة.

(٤). س: كخط.

(٥). س: + و.

(٦). المائة/ ٧٣.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٩١

صدر منهم لاعتقادهم بتعدد «١» الواجب و كونه ثلاثة و هذا كفر إلا أنه كفر من جهة اخرى أيضا و هو أن هذا القول يشعر باعتقادهم كون الله تعالى ثالث ثلاثة؛ أي جاعل الاثنين ثلاثة بدخوله فيهم و انضمامه معهم؛ فتحصل بذلك كثرة عددية؛ و هذا «٢» الاعتقاد أيضا باطل و إن لم يكن كل واحد من تلك الكثرة واجبا، بل كان الاثنان اللذان حصل منهما بانضمام الواجب إليها كثرة ممكنين؛ إذ كل واحد يحصل بانضمامه إلى غيره كثرة هو واحد عددي و هو من خواص الممكن؛ و لا يؤخذ في الواجب، بل هذا الاعتقاد- أي اعتقاد تكرر وحدته و كون وحدته عددية- يستلزم B/ ٩١١/ الاعتقاد بتعدد الواجب قطعاً؛ لأن وحدته تعالى إذا تكررت لا يكون هذا التكرر إلا بتعدد الواجب؛ و لو قالوا: «إن الله تعالى ثالث اثنين» كانوا حينئذ كافرين بالاعتبار الأول؛ أي باعتبار اعتقادهم تعدد الواجب دون الثاني؛ أي اعتقادهم تألف الكثرة من وحدته؛ إذ حينئذ لا يلزم تألف الكثرة من تكرر وحدته و كون وحدته عددية؛ إذ المراد من كونه تعالى ثالث اثنين أنه تعالى باعتبار الشهود الوجودي و الحضور العلمي ثالث كل اثنين؛ و لا ريب في كونه تعالى بهذا الاعتبار ثاني كل واحد و ثالث كل اثنين و رابع كل ثلاثة و هكذا، كما يدل عليه قوله تعالى: مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ «٣».

ثم على ما ذكرنا إن الوحدة الحققة الحقيقية الصرفة حقيقة قائمة بذاتها مستلزمة لنفي الكثرة مطلقاً و لا يتصور تكررها لكونها مساوقة للوجود و كون وجوده سبحانه عين ذاته؛ و قال الشيخ: إنها معنى سلبى يستلزمه نفي الكثرة.

و على التقديرين ليس معنى وجودها قائما بغيره يستلزم نفي الكثرة، كما هو شأن الوحدة في الطبائع الإمكانية.

(١). س: بقدر.

(٢). س: هذ.

(٣). المجادلة/ ٧.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٩٢

قال فى التعليقات: «إنَّ وحدة الأول تعالى» إلى قوله: «هو من لوازم نفى الكثرة».

و أما المناسبة بين الوحدة الحقة الواجبية وبين الوحدات الإمكانية فمن حيث إنَّ كلَّ واحد يساوق الوجود، بل هو عينه. فالوحدة الواجبية «١» عين الوجود الحقَّ الواجبي و الوحدات الإمكانية عين الوجودات الخاضعة الممكنة؛ و كما أنَّ الوجودات الإمكانية كلما كانت أقرب إلى حضرة الوجود الحقَّ من حيث الصيرافة و العقلية و الكمال يكون أكمل و أشرف فكذلك حال الوحدات الإمكانية بالقياس إلى حضرة الوحدة الحقة الواجبية؛ و لذا ترى أنَّ الواحد بالشخص «٢» أكمل أفعالا و آثارا من A/٠٢١/ الواحد بالنوع و هو من الواحد بالجنس و كذا ما ليس فيه تركيب خارجي كالمجردات لكونه أقرب إلى الوحدة الحقة من المركبات أشرف و أعلى منها و ما فيه تركيب خارجي و مزاجه أقرب إلى الاعتدال الحقيقي و أنسب بالوحدة أكمل و أقوى أفعالا و آثارا ممَّا ليس كذلك.

و من وجوه المناسبة بين الوحدة الحقيقية و الوحدة العددية: أنَّ الوحدة الحقيقية كما أنَّها مبدأ الكثرات الإمكانية بمعنى أنَّها موجودها و مفيضها و جاعلها و مبدعها- أى مبدأها الفاعلى- كذلك الوحدة العددية مبدأ الكثرات العددية بمعنى أنَّها ممَّا يحصل بتكرره العدد و تتألف منه الكثرة- أى كالمبدأ الفاعلى لها- فإفادة الواحد العددى للعدد مثال و ظلَّ لإفادة الواحد الحقَّ للكثرات الإمكانية؛ و كون الأعداد مراتب الواحد و ظهوره فيها مثال لكون الموجودات الإمكانية مظاهر و مجالى لوجود الواحد الحقَّ و صفاته و أسمائه «٣»؛ و ظهور الواحد الحقَّ بالأعداد الظاهرة بالمعدودات مثال لظهور الواحد الحقَّ بالوجودات الخاضعة الإمكانية الظاهرة بالماهيات.

(١). س: الوجه.

(٢). س: الشخص.

(٣). س: سمائه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٩٣

و كما أنَّ العدد مع غاية تباينه مع الوحدة لا يخلو عنها؛ فإنَّ الواحد ليس بعدد و العدد ليس بواحد مع أنَّ العدد ليس سوى الوحدة المتكررة؛ فينفى ما يثبت به عنه كذا الحقَّ ليس بخلق و الخلق ليس بحقَّ مع أنَّ الخلق لا يخلو عن فيض الحقَّ؛ فسبحان الذى خارج عن كلَّ شيء لا بمزايلة و داخل فيه لا بمقارنته «١».

و إذ عرفت ذلك فاعلم أنَّه ينبغى للعارف السالك أن ينفى عنه سبحانه جميع أنحاء الوحدات الإمكانية و يثبت له مفهوم الوحدة الحقة الحقيقية و إن لم يعرف مصداقها و حقيقتها «٢»؛ إذ حقيقته الوحدة و مصداقها مجهول الكنه لا يمكن معرفتها كمعرفة أصل ذاته و «٣» وجوده.

و ما ذكرناه من نفى الوحدة العددية عنه تعالى قد تكرر فى كلام المعصومين عليهم السَّلام كقولهم: «واحد لا بتأويل العدد» «٤» و على هذا ينبغى أن يؤوَّل قول سيّد الساجدين عليه السَّلام فى الصحيفة: «لك يا إلهى! وحدانية/B/٠٢١/ العدد» «٥» لما ذكرناه من أنَّ الوحدة العددية لما كانت ظلًا للوحدة الحقة الحقيقية و مناسبة لها بوجه صحَّ نسبتها إليه تعالى و إن كانت مباينة عنها بوجوه شتى كما ذكرناه. على أنَّه يمكن أن تكون هذه النسبة نسبة المعلوليه و الصدور و كونها مفاضة عنه.

ثمَّ الظاهر أنَّ الواحدية و الأحادية بمعنى واحد و هو نفى التركيب بحسب الوجود العيني من الأجزاء الخارجية و بحسب التحليل العقلى من الجنس و الفصل و بحسب التفصيل الوهمى من الماهية و الوجود و من الذات و الصفة؛ و فى بعض الأخبار المروية عن الباقر: «أنَّ

الواحد و الأحد بمعنى واحد و هو المنفرد الذي لا نظير له» و قال بعض العارفين: «إنَّ الحضرةَ الأحديَّةَ لا نعت لها و كلُّ ما

(١). قد مرَّ أنَّ هذه العبارةَ مقتبسةٌ من الكلام العلوي في نهج البلاغة، خطبة ١.

(٢). س: حقيقتها.

(٣). س: - و.

(٤). انظر: الأمالى (للشيخ الطوسي)، ص ٢٣؛ الأمالى (للشيخ المفيد)، ص ٢٥٥ و نور البراهين، ج ١، ص ١٠٦.

(٥). الصحيفة السجادية، الدعاء ٢٨.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٩٤

ينعت به فهو من الحضرة الواحديَّة. فعلى هذا يكون «١» الفرق بينهما أنَّ الأحد ما هو مجهول الكنه من كلِّ وجه و لا يمكن نعته و وصفه و لا توصيفه بشيء من الصفات؛ و الواحد ما يمكن أن يوصف بالصفات الكمالية» و قال بعض آخر: «إنَّ الحضرةَ الأحديَّةَ مرتبةُ الذات و الحضرةَ الواحديَّةَ مرتبةُ الأسماء و الصفات» و قال بعض آخر: «إنَّ الوجودَ الحقَّ القائم بذاته و وحدهُ غير زائدة على ذاته و هي اعتباره من حيث هو هو و هي بهذا الاعتبار ليست نعتاً للواحد، بل عينه؛ و هي المراد عند المحقِّقين بالأحديَّة الذاتية؛ و هي إذا اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات سمَّيت أحديَّة و إذا اعتبرت مع ثبوتها سمَّيت واحديَّة.»

و إذ عرفت جليَّة الحال في التوحيد الالوهي و في التوحيد الوجودي فكذا عرفت سابقاً التوحيد الذاتي و التوحيد الصفاتي فأعلم أنَّ التحقيق أنَّ كلمة التهلِيل المشهورة بكلمة التوحيد - أعني لا إله إلاَّ الله - تفيد هذه الأقسام الأربعة من التوحيد و منطبقه على جميعها؛ و أمَّا انطباقها على التوحيد الالوهي فظاهر؛ إذ لو اريد بالإله معناه المتبادر الوارد في الشرع - أعني المعبود بالحق - فإفادته للتوحيد الالوهي - أعني انحصار واجب/ ١٢١ A الوجود و صانع العالم فيه «٢» سبحانه - ظاهر؛ و لو اريد به المطلوب و المحبوب من كلِّ وجه فأفادت التوحيد الوجودي؛ إذ المطلوب و المحبوب من كلِّ وجه ليس إلاَّ الله سبحانه؛ فينبغي للعارف «٣» المتكلِّم بهذه الكلمة أن يريد بالإله المعنيين حتَّى يفيد التوحيدين.

ثمَّ لما كان المراد بلفظ الجلالة هو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية و المنزّه عن جميع النقائص الإمكانية فثبت التوحيدين «٤» الأولين - أعني التوحيد الذاتي و التوحيد الصفاتي - إذ زيادة الوجود على ذاته تعالى و كذا زيادة صفاته

(١). س: + ان.

(٢). س: به.

(٣). س: المعارف.

(٤). س: توحيدين.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٩٥

على ذاته نقص و عينيتها له كمال. فيثبت من هذه الكلمة الطيبة المباركة جميع التوحيديات الأربعة؛ و لذلك قال بعض الأكابر: «إنَّ هذه الكلمة أعلى كلمة و أشرف لفظه نطق بها في الإسلام، منطبقه على جميع مراتب التوحيد» رزقنا الله الوصول إليها و العروج إلى معارجها.

[في أن واجب الوجود عالم بذاته و بجميع الموجودات]

و تدلُّ عليه وجوه من القواطع:

[الأول:] أن العلم كمال مطلق للموجود من حيث إنه موجود؛ وكل كمال للواجب يجب أن يكون حاصلًا له بالفعل؛ لأنه كامل باعتبار ذاته؛ فواجب الوجود عالم بالفعل بذاته وجميع الموجودات.

[الثاني:] لو كان جاهلاً بذاته وبالأشياء كان ناقصاً؛ إذ الجهل نقصان؛ كيف وغير العالم لا فرق في الحقيقة بالنظر إلى ذاته بين وجوده وعدمه و كآته معدوم؛ إذ غير المدرك لا يكون حياً؛ إذ الحي هو الفعل الدراك؛ فغير العالم الدراك بمثابة الميت والميت بمنزلة المعدوم؛ فيكون غير العالم المدرك حين وجوده بالنظر إلى ذاته كحين عدمه من دون فرق.

[الثالث:] قد ظهر من التفطيش عن النفوس وإدراكاتها أن مناط العلم ومصححه هو التجرد والاستقلال بالذات وموجه بالفعل حضور الشيء «١» عنده.

فكل مجرد مستقل بالذات عاقل و واجب الوجود لكونه صرف الوجود يكون له غاية التجرد؛ B/١٢١/ فهو عالم بذاته و بجميع ما عداه من الموجودات؛ إذ العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلول نظراً إلى ثبوت غاية الارتباط بينهما.

[الرابع:] أنه تعالى مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء بذواتهم ومنها

(١). س: +. و.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٩٦

الصور العلمية؛ فيكون عالماً بذاته؛ إذ العلم أشرف من المعلول و العالم من الجاهل؛ و فياض العلوم و ملهمها عالم بالضرورة العقلية؛ و من علمه بذاته و كونه مبدأ لجميع الموجودات يثبت عموم علمه؛ أي كونه عالماً بجميع الموجودات معقولة كانت أو محسوسة، كآية كانت أو جزئية؛ إذ العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلول.

[الخامس:] الحكم و المصالح المودعة في الموجودات على ما يخبر عنه قوة التفكير يدل على كون موجدتها عالماً بها؛ و هذا أمر في غاية الظهور؛ فيكون واجب الوجود عالماً بجميع الموجودات.

[في كيفية علمه تعالى]

اعلم أنه لا- خلاف بين العقلاء في كونه تعالى عالماً بذاته و بجميع الموجودات و إنما اختلفوا في كيفية علمه تعالى؛ و تحقيق ذلك مع سائر ما يتعلق بمبحث علمه «١» تعالى إنما يتم ببيان أمور:

[الأول:] العلم إمّا حصولي [و] هو ما يكون بارتسام صور المعلومات، كعلمنا بمهية الإنسان و حقيقة السماء و الكواكب و غيرها أو حضوري و هو ما يكون بحضور ذوات المعلومات و انكشافها عند العالم، كعلمنا بأنفسنا و قوانا و ما ارتسم فيها.

و لا بد في الحضوري بعد تجرد المدرك من وجود المعلوم في الخارج و ثبوت ربط بينه و بين العالم ليصح انكشافه لديه؛ و لو لا اشتراط الارتباط بينهما لكان كل مجرد عالماً بجميع الأعيان الخارجية، و هو باطل، لعدم انكشاف أكثرها عند أكثر النفوس المجردة؛ و الربط المصحح إمّا كون المدرك نفس المدرك أو آلة له أو معلولاً له.

(١). س: بعلمه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٩٧

و أمّا الحصولي فلا يشترط فيه وجود المعلوم في الخارج؛ لأنه إمّا فعلي أو انفعالي؛ و الفعلي إمّا حقيقي أو غير حقيقي. و الحقيقي ما يتمثل في ذات العلة الحقيقية من صور معلولاتها قبل وجودها في الخارج و يصير هذا التمثل منشأ لإيجادها في الخارج؛ فإن العلة الحقيقية- أي الفاعل/ A ٢٢١/ التام- بعد تعقل ذاتها بذاتها يتقرر في ذاتها ما يصدر عنها من المعلولات بصورها و حقائقها و

ما يترتب عليها من اللوازم والآثار والتناسب والتخالف وما ينتزع عنها من المعاني الكلية على وجه كلي متقدّس عن التغيّر والتبدّل. وغير الحقيقي ما يرسم في ذوات العلل المعدّة من الصور المخترعة للأشياء بعد ملاحظة أشباهها ونظائرها في الخارج؛ وذلك كارتسام صور الأبنية الخاصّة المخترعة في نفس البناء بعد ما شاهد في الخارج ما يشابهها من أنواع الأبنية وموادّها وصورها؛ وهذا الفعلي كأنّه مأخوذ من الانفعالي.

والانفعالي ما ينتزع عن الأشياء الخارجيّة من صورها وحقائقها ولوازمها وآثارها وما بينها من التخالف والتناسب وما يتعلّق بها من المعاني الكلية؛ وذلك كعلومنا بالأعيان الخارجيّة؛ فإنّا لما شاهدناها ارتسم في نفوسنا صورها ثمّ أدركنا حقائقها وما يترتب عليها من الخواص والآثار والمناسبات وأسباب الاتّفاقات والاختلافات.

فالفعلي «١» الحقيقي لا يتوقّف على وجود المعلوم مطلقاً وغير الحقيقي لا يتوقّف على وجود شخصه وإن توقّف على وجود نوعه و شبهه؛ والانفعالي يتوقّف على وجود شخص المعلوم في الخارج.

ثمّ الحصولي الفعلي لا يكون إلّا على وجه كلي والانفعالي ما يأخذه الحواس

(١). س: فالفعلي.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٩٨

من صور الأشياء المحسوسة وأحوالها الجزئية يكون على وجه جزئي وما يأخذه العقل من الأحوال والمعاني الكلية يكون على وجه كلي.

و أمّا الحضورى فلا يكون إلّا جزئياً وإن كان متعلّقاً بالكليات المرتسمة في بعض المدارك؛ فإنّ صورة الإنسان الكلية الحاصلة في النفس علم حصولي كلي بالقياس إلى الإنسان «١» الخارجى و علم النفس بهذه الصورة المرتسمة- أى انكشافها لديها- علم حضورى جزئى؛ وكذا ظهور جميع الصور الجزئية والكليّة المرتسمة في المدارك العالية والسافلة لتلك المدارك أو لما فوقها من مدارك اخر علم حضورى جزئى.

و الحاصل: أنّ ما يعلم/B ٢٢١/ بارتسام صورته حصولي إمّا كلي أو جزئى؛ وما يعلم بالمشاهدة الإشراقية حضورى جزئى؛ وعلى ما ذكر فالنسبة بين العلم الحصولى و العلم الكلى بالعموم مطلقاً؛ إذ كلّ علم كلي حصولى و بعض الحصولى ليس كلياً كالصور و المعاني الجزئية المرتسمة في بعض القوى؛ و بين الحصولى و العلم الجزئى بالعموم من وجه و هو ظاهر؛ و بين العلم الحضورى و العلم الكلى بالمبائنة، لعدم صدق كلّ منهما على الآخر؛ و بين الحضورى و العلم الجزئى بالعموم و الخصوص مطلقاً؛ إذ كلّ حضورى جزئى و بعض الجزئى ليس حضورياً كما علم.

[الثانى:] الحضورى لا يتعلّق إلّا بآئية المدرك و وجوده و لا- يعلم به ماهيته و حقيقته؛ و العلم بالحقيقة إنّما هو الحصولى؛ إذ العلم بالحقيقة إنّما يكون بمعرفة الأجناس و الفصول و هو علم صورى كلي؛ و الحضورى الإشراقى إنّما هو بظهور الشىء و انكشافه عند المدرك؛ و ما هو إلّا معلومىة وجوده. نعم لو ارتسم حقائق الأشياء بالعلم الحصولى في بعض المدارك و انكشف هذا المدرك بما ارتسم فيه

(١). س: + و.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٢٩٩

عند مجرّد آخر بالعلم الحضورى كانت الحقائق معلومة لهذا المجرّد بالعلم الحضورى للارتسام المذكور.

و على هذا فلو انحصر علم الواجب سبحانه بالحضورى لزم أن تخرج من علمه معرفة المعاني الكلية و حقائق الأشياء و كنهها، لقضاء

الضرورة بأن العلم بعدم اجتماع النقيضين و بحقيقة السماء و العقل مثلا ليس حضوريا، بل ما هو إلّا الحصولى الكلى؛ فلو لم يكن له علم حصولى لم يمكن تعقله الحقائق و المعانى الكلية إلّا بارتسامها فى بعض المدارك.

[الثالث:] العلم يطلق على معانى:

الأول: ما له الانكشاف و منشأه؛ و هو العلم الحقيقى.

الثانى: نفس الانكشاف و الظهور؛ و هو العلم الحضورى.

الثالث: ما يقتدر به على استحضار المنكشافات بالذات، كالقوة و الملكة التى للعالم.

و ما به الانكشاف فى العلم الحضورى ذات العالم و المعلوم؛ و فى الحصولى الصور العقلية «١» المرتسمة فى ذات العالم. ففى العلم الحضورى للمجرد بذاته يتحد العلم الحقيقى و العالم و المعلوم/A ٣٢١ و لغيره يتحد العلم و العالم باعتبار، بل العلم و المعلوم أيضا باعتبار و لا يتحد العالم و المعلوم؛ و فى الحصولى يتحد العلم و المعلوم؛ إذ الصور العقلية التى هى معلومة بالذات عين العلم. فمن حيث منشئتها للانكشاف- أى انكشاف ذاتها للنفس- علم حقيقى؛ إذ من حيث كونها منكشفة عندها معلومة.

[الرابع:] لا ريب فى أن العلم الكمالى للواجب تعالى إنما هو نفس ذاته؛ إذ الكمال له سبحانه ينحصر بذاته و مبدئيتها لإيجاد الأشياء و انكشافها لديه و غير

(١). س: العقل.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٠٠

ذلك ممّا يتصور حتى نفس الإيجاد و الانكشاف من فعله تعالى؛ و فعل الشىء لا يكون كمالا له؛ فذاته بذاته منشأ لانكشافها و لا مدخل «١» لغير ذاته فى ذلك شرطا كان الغير أو فاعلا أو غاية أو معدّا أو غير ذلك؛ إذ مجرد ذاته المقدّسة هو الموجد للأشياء و المنشأ لانكشافها بمجرد إيجادها؛ و منشئها غيره فى ذلك يفضى إلى افتقاره و إمكانه، تعالى عن ذلك. فذاته بذاته نفس العلم الحقيقى الكمالى بالأشياء الثابتة الدائمة و المتغيرة الكائنة و الفاسدة التى «٢» فى الوجود كلياتها و جزئياتها من حيث إنها جزئية و متغيرة و كائنة و فاسدة بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض و لا فى السماء. «٣»

و بالجملة: ذاته بذاته لذاته منشأ لحضور جميع الأشياء الكلية و الجزئية و الثابتة و المتغيرة، و ظهورها و انكشافها على ما هى عليه من الكلية و الجزئية و الثبوت و التغير على وجه لا- يلزم تغير فى ذاته المتقدّسة و إن لزم من وجود الأشياء و عدمها و كونها و فسادها حدوث إضافة و انعدام اخرى؛ فهى راجعة بنحو ما إلى الجزئيات المتغيرة لا إلى ذاته؛ إذ كونه عالما هو عين كونه مبدأ و خالقا؛ و كما لا يوجب حدوث الخلق و لا عدمه تغيرا فى ذات الخالق كذلك لا يقتضى تغير المعلومات تغيرا فى ذات العالم.

[الخامس:] لا- ريب فى ثبوت العلم بالمعنى الثانى- أى الانكشافى الإشراقى- للواجب بالنسبة إلى الأشياء الموجودة بأسرها- أى المجردة و المادية و العينية و الظلية- فإن جميعها/B ٣٢١ بعد وجودها منكشفة على الوجه الجزئى لا يشدّ عن علمه مثقال ذرة من عوارضها و تشخصاتها؛ و هذا «٤» العلم- كما علمت- إنما يتعلّق بوجوداتها الخارجية من حيث مشاهدته لها بالحضور الإشراقى دون حقائقها و

(١). س: يدخل.

(٢). س: هى.

(٣). اقتباس من: سبأ/ ٣ و يونس/ ٦١.

(٤). س: هذ.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٠١

لوازمها و آثارها و المعاني المنتزعة عنها إلّا من حيث ارتسامها في المدارك؛ فإنّها من هذه الحيشة حاضرة عنده تعالى معلومة له بالعلم الحضورى. فربّما كان بهذا الاعتبار صورة شىء واحد و حقيقته حاضرا عنده سبحانه بحضورات غير متناهية.

ثمّ منشأ هذا العلم هو العلم الحقيقى الكمالى؛ أى ذاته سبحانه و ذوات الأشياء الموجودة؛ و مصحّحه هو الربط الخاص بين العلمة و معلولاتها. فمثل العلم الحقيقى و انكشاف الأشياء الموجودة لديه بمحض ذاته لذاته كمثل الشمس و وقوع ضوئه و نوره على الأجسام عند قوم أو كمثل نفس الضوء القائم بذاته و تنوّر الأجسام بشروق أشعته عند آخرين؛ فكما أنّ الاستضاءه و التنوّر بشعاع الشمس فرع تحقّق الجسم فى الخارج فكذلك ظهور الأشياء و انكشافها عند الواجب سبحانه فرع وجودها فى الخارج؛ و كما أنّ الاستضاءه موقوف على ربط المقابلة فكذلك الانكشاف موقوف على ربط العلية و المعلولة.

و بالجملة: جميع الأشياء المبدعة و الكائنة المعقولة و المحسوسة منكشفة عنده تعالى بالانكشاف الشهودى سواء كانت ذوات العقلاء و علومهم و سواء كانت القوى الخيالية و الحسية و إدراكاتها أو غير ذلك من الموجودات؛ لأنّ جميعها يصدر عن الواجب منكشفة عنده؛ فلا يعزب عن علمه شىء من الأشياء.

فإن قلت: أليس مدار المعقولة عندهم على التجرد عن المادة، فكيف تصير الجسمانيات معقولة بأنفسها لا بصورها المنتزعة عن موادّها؟!

قلنا: إنّ ذلك إنّما يكون فى الأشياء التى لم تتحقّق للعقل بالقياس إليها علاقة وجودية و إحاطة قهرية؛ فإذا تحقّق ذلك كفى للعقلية مجرّد الإضافة/ A ٤٢١/ الشهودية الإشراقية؛ و إلى هذا يشير كلام بعضهم: «إنّ الماديات و الزمانيات بالنسبة إلى مبادئها غير مادية و لا زمانية» أى آثار المادية و الزمانية - أعنى

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٠٢

العينية و الخفاء - مرتفعة عنه.

[السادس:] قد ظهر ممّا ذكر أنّ الأشياء قبل وجودها يمتنع أن تكون معلومة بالعلم الحضورى؛ لأنّه - كما علم - مجرّد الظهور (١) العينى أو الظلّى للشىء؛ و كيف يظهر الوجود بوصف الخارجية مع عدم تحقّقه فى الخارج؛ فإنّ ذلك تناقض صريح؛ ففرض العلم بالوجود الخارجى مع المقيّد منه فى الخارج يوجب الجهل، لكونه من قبيل العلم بعالمية زيد مع كونه جاهلا.

فالعلم بوجود الشىء قبل تحقّقه فى الخارج لا - يمكن أن يكون حضوريا، بل يكون حصوليا؛ إذ العلم بوجود الشىء لا من طريق الإشراق و الانكشاف و مشاهدته فى الخارج، بل من الاستدلال و النظر علم حصولى كلى؛ إذ ما يعلم وجوده بالاستدلال إنّما يعلم بالأوصاف الكلية؛ فيدخل فى الذهن حقيقته أو مثاله ثمّ يحكم بالدليل على كونه موجودا فى الخارج؛ و ما هو إلّا الحصولى. فالمعلوم بالحضورى ينحصر فى ما (٢) كان موجودا مشاهدا فى الخارج أو الذهن؛ و ذلك بعد حصول الربط بينه و بين المجرّد المدرك.

و على هذا فعدم العلم بالأشياء قبل وجودها علما حضوريا ليس نقصا، كما أنّ عدم العلم بتجرّد الجسم كذلك؛ إذ السلب لانتفاء الموضوع؛ و على هذا ففرض عدم علم الواجب بالأشياء بالعلم الحضورى قبل إيجادها لا - يوجب نقصا له لما ذكر؛ و لأنّ العلم الحضورى الانكشافى ليس كمالا - له تعالى و إنّما كماله هو العلم الحقيقى الذى هو عين ذاته و نفسه؛ و غيره من انكشاف الأشياء و ارتسام الصور ليس كمالا له تعالى، لأنّهما من فعله المتأخّر عن مرتبة ذاته و فعل الشىء لا يكون كمالا له و إنّما كماله مبدئيه لهما و ما حالهما إلّا كحال ساير صفاته الإضافية التى هى من أفعاله المتأخّرة عن ذاته و تحقّقها فرع تحقّق متعلقاتها و لا يوجب/ B ٤٢١/

(١). س: ظهور.

(٢). س: ينحصر بما.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٠٣

تجدّدها و حدودها و انتفائها نقصا و تغيرا في ذاته الأقدس.

و بالجملة: عدم علم الواجب بالأشياء قبل إيجادها بالعلم الحضورى ليس نقصا له تعالى، كما أنّ حصوله قبله و بعده ليس كمالاته؛ ففرض عدم انكشاف الحوادث له قبل وجودها و تجدّد الإضافة الإشراقية بعده و إن لم يوجب نقصا فيه تعالى إلا أنّ الحقّ أنّ عدم انكشاف الحوادث و غيرها «١» له تعالى إنّما هو في مرتبة الذات و تأخره عن وجوده سبحانه إنّما هو بالذات لا بالزمان أيضا؛ و لم يذهب أحد إلى لزوم تحقّق الانكشاف في مرتبة الذات؛ لأنّ هذا ممّا أنكره العقل و الشرع؛ إذ الانكشاف صفة إضافية ناشية عن الذات و معلولة لها، فكيف يكون في مرتبتها؟! و كيف يجوز أن تكون هذه الصفة غير معلولة له تعالى مع أنّ القواطع العقلية و النقلية مصرّحة بأنّ ما عدا ذاته تعالى من الذوات و الصفات العينية و الاعتبارية معلولة له تعالى بلا واسطة أو بواسطة؟! و بالجملة: لا خلاف بين العقلاء في كون العلم الحضورى الإشراقى للواجب مطلقا معلولا له و متأخرا عن مرتبة الذات و إنّما الكلام في أنّ هذا العلم بالحوادث إنّما يتجدّد بحدوثها حتّى يكون تأخره عن الذات تأخرا زمانيا أو يكون حاصله له تعالى قبل حدوثها حتّى يكون تأخره بمجرد التأخر الذاتى؟! و الحقّ هو الثانى و تحقّقه له قبل إيجاد الحوادث لا لأنّ عدمه قبله نقص له تعالى لما ذكرناه، بل لأمرين آخرين:

أحدهما: أنّ جميع صور الموجودات الكلية و الجزئية على ما عليه الوجود مرتسمة في المعلول الأوّل الذى تأخره عن الواجب إنّما هو في مجرّد مرتبة الذات عند الحكيم؛ و الواجب تعقل هذا المعلول مع تلك الصور لا بصور غيرها، بل بأعيانها؛ أى تكون مشاهدة له منكشفة عنده؛ فبمجرّد صدور أوّل المعلومات الذى

(١). س: غيرنا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٠٤

تأخره إنّما هو بمجرد الذات تكون الأشياء بأسرها منكشفة عنده لكونها مرتسمة فيه و للزوم انكشاف وجود المعلول مع ما ارتسم فيه عند علته؛ فهذا الانكشاف /A ٥٢١/ لأجل كونه من لوازم العلية و المعلولية لا لأنه كماله تعالى و عدمه نقص؛ إذ المعلول الأوّل متأخر بالذات عنه تعالى؛ فلو كان انكشافه بما فيه كمالا له لزم فقد الكمال في مرتبة الذات، و هو باطل؛ و أيضا يلزم افتقار الأوّل تعالى في كماله إلى غيره و هو فاسد؛ فالكمال له تعالى ليس إلّا علمه الحقيقى الكمالى الذى هو محض ذاته الموجب بذاته لانكشاف الكلّ بعد حصول شرطه و صدور كلّ موجود منكشفا عنده بما فيه إنّما هو لازم العلية و المعلولية لا يكون ذلك علما كماليا. فلو كان أوّل المعلومات حادثا بالحدوث الدهرى أو الزمانى لم يكن عدم علمه الحضورى به و بسائر الأشياء فى وعاء عدمها من الدهر أو الزمان نقصا له تعالى، لما عرفت من أنّ العلم الحضورى إنّما هو انكشاف الوجود الخارجى؛ و ما لا وجود له فى الخارج لا معنى لانكشاف وجوده الخارجى.

و العجب أنّ المحقّق الطوسى بعد إبطاله الحصولى و الطعن و الردّ على قائله اختار الحضورى و صحّحه بهذا الوجه مع أنّه اختار فى تجريده كون العالم حادثا بالحدوث الزمانى كما فهمه الأكترون أو الدهرى كما احتمله الباقون. فلو كان هذا العلم كمالا له لزم مع افتقاره فى كماله إلى الغير فقداه عنه فى زمان غير متناه أو دهر لو فرض «١» وقوع زمان فيه لكان غير متناه؛ و كأنّه رجع فى شرحه للإشارات عن مختاره فى التجريد و حينئذ و إن اندفع هذا الفساد و التناقض إلّا أنّه إن كان هذا العلم كمالا عنده يرد عليه ما تقدّم من كونه فعلة تعالى و متأخرا عن ذاته، و كمال الشيء لا يكون كذلك.

و يمكن أن يقال: إنّ هذا العلم ليس كمالا عنده إلّا أنّه لما كان من لوازم العلية

(١). س: افرض.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٠٥

و المعلولية و مطابق الواقع و نفس الأمر و المبتون للحصولي كالشيخ و أتباعه يثبتونه ليفهم الحضورى رأسا و حصرهم علمه تعالى فى الحصولي الكلى الذى يخرج عنه الجزئيات؛ فأورد عليهم ما أورد من مفاصد الحصولي و أثبت الحضورى بهذا «١» الوجه لكونه من لوازم العلية و المعلولية و عدم تأخره عن مرتبة B ٥٢١/ الحصولي؛ إذ كل واحد منهما فعل الواجب تعالى و متأخر عنه ذاتا؛ فإنّ عليته لتمثيل الصور فى ذاته و انكشافها عند القائل بالحصولي فى مرتبة عليته لإيجاد أول المعلولات بما فيه و انكشافه عند القائل بالحضورى؛ و لا يخفى أنّ هذا التوجيه من قبله لا يلائم كلامه فى شرح رسالة العلم.

[ثانيهما]: أنه قد تقرّر و يثبت أنّ علمه تعالى كذاته تعالى ليس زمانيا؛ فليس له نسبة إلى الزمان بأن يكون بعض الأزمنة بالنسبة إليه حالا و بعضها ماضيا و بعضها مستقبلا، بل نسبة كافة الزمانيات إليه نسبة واحدة، كما أنّ نسبة قاطبة المكانيات إليه كذلك؛ و ليس له تعالى بالنسبة إلى شىء من الزمانيات قبلية أو بعدية أو مقارنة زمانية لعدم اختصاصه بشىء من الأزمنة، بل وجوده محيط بكلية الزمان، كما أنّه ليس له تعالى بالنسبة إلى شىء من الأمكنة فوقية أو تحتية أو مقارنة مكانية لعدم اختصاصه بوجوده بواحد من الأمكنة، بل هو محيط بكلية المكان. فالامتداد الزمانى بطوله بالنسبة إليه تعالى كان واحدا، كما أنّ الامتداد المكانى بفسحته بالنسبة إليه تعالى كنقطة واحدة؛ و على هذا فزمان وجودنا فى الحضور و الشهود الخارجى عنده كزمان وجود آدم مثلا و كذا وجودنا فى الوجود و الحضور العينى كوجوده عليه السلام؛ فتكون الحوادث بأسرها كالمبدعات حاضرة عنده موجودة لديه فى الشهود العينى أزلا و أبدا؛ فيكون الجميع منكشفة عنده معلومة له بالعلم الحضورى.

(١). س: هذ.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٠٦

و لا يتوهم أحد أنّ فى ذلك التزام قدم الحوادث؛ لأنّ «١» نقول: إنّ كلّ حادث موجود فى الأزلى و حاضر عنده تعالى، بل نقول: إنّ كلّ حادث فى وقت وجوده حاضر لديه و منكشف عنده مع كونه فى الأزلى.

فإن قيل: إحاطته تعالى بكلية الزمان و كونه بطوله بالنسبة إليه كان واحدة إلّا أنّ ذلك بحسب الشهود العلمى الارتسامى لا بحسب الشهود الخارجى؛ إذ ما لا وجود له لنفسه كيف يكون موجودا غيره و حاضرا عنده؟! نعم لو فرض وجود A ٦٢١/ الزمان بكلية «٢»- أى بمجموع طوله و امتداده مع جميع ما يوجد فى أجزاءه موجودا- لكان الجميع موجودا عنده حاضرا لديه بحسب الشهود الخارجى؛ و أمّا إذا لم يكن موجودا فى الخارج، بل كان الموجود فيه أنا واحدا؛ فلا يعقل حضور الجميع؛ إذ حضور ما لم يوجد عنده تعالى و هو فى الأزلى غير معقول؛ فالحوادث إذا لم تكن موجودة فى الأزلى فكيف يعقل حضورها عنده تعالى «٣» فى أوقاتها مع عدميتها أو عدمية الأوقات؟! كيف يعقل أن يكون غير الموجود لنفسه موجودا لغيره مع أنّ الوجود الغيرى و الرابطى للشىء فرع وجوده لنفسه؟! قلنا: أمثال تلك الشبهات إنّما تتطرق فى قلوب المسجونين فى سجن الزمان و المحبوسين بقيود الموادّ و المكان نظرا إلى قياسهم

المجرد المتعالى عن الزمان و المحيط «٤» به على المادى الزمانى المحاط به؛ فإنّ من ألف بالزمان و وقع فى حيطته و انتسب إليه بحيث بعضه بالنسبة إليه ماض و بعضه حال و بعضه مستقبل يتوهم أنّ كلّ موجود حاله بالنسبة إلى الزمان كذلك و لا يمكنه أن يعقل خلاف ذلك؛ أعنى وجود موجود متعال عن الزمان محيط بكلية بحيث يكون كلّ جزء منه مع

(١). س: الحوادث الا با لا.

(٢). س: بكلية.

(٣). س: + فيه.

(٤). س: لمحيط.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٠٧

ما فيه من الحوادث حاضرا لديه موجودا عنده؛ و أما قاطع البرهان و أنظار المجردين عن قيود المواد و جلايب الأبدان فيقتضى كون المجرد خصوصا صرف الوجود المتعالى عن شوائب المادية متقدسا عن الانتساب إلى الزمان و محيطا به و كون جميعه بالنسبة إليه واحدا «١» و حضوره بكلّيته و وجوده برمته عنده فى الأزل.

و بيان ذلك: أنّ الزمان من لواحق الحركة التى هى من لواحق الجسم. فلما كان الواجب منزها عن الجسمية استحال أن يكون فى زمان.

و أيضا: إن أوجد الواجب تعالى الزمان و هو [فيه] لزم كون الزمان متقدما على نفسه و إن أوجده بدون أن يكون فيه كان غتيا فى وجوده و علمه و ساير صفاته عنه.

و التوضيح: أنه لو كان الواجب و/B ٦٢١/ صفاته كالعلم و غيره زمانيا- أى منتسبا إليه بالقرب و البعد و المضى و الحالية و الاستقبال- لكان ماديا لا مجردا؛ إذ النسبة بين الشئين بالقرب أو البعد الزمانى فرع كون الشئين كليهما ماديين كما فى النسبة بينهما بالقرب أو البعد المكانى بلا- تفاوت؛ فإنه لو جاز حصول النسبة الزمانية بين الواجب و جزء من الزمان أو حادث واقع فيه لجاز حصول النسبة المكانية بينه و بين جزء من المكان أو جسم حاصل فيه، لعدم تعقل التفرقة بين الأمرين بوجه، لاشتراكهما فى كون أحد طرفى النسبة مجردا متعاليا عن المكان و الزمان و كون الآخر جسما أو جسمانيا؛ و عدم كون كل من الشئين من النسب المعنوية التى يمكن تحققها بين المفارقات لقضاء الضرورة بأن النسبة الزمانية كالمكانية فى عدم كونها من النسب المعنوية، بل هى من المادية التى لا توجد إلّا فى الماديات؛ و على هذا لو كان الموجود الحاضر عنده فى كل وقت منحصرًا

(١). س: إليه كان واحد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٠٨

بالزمان الحالى «١» و ما فيه من الحوادث و لم يكن الزمان بكلّيته من الأزل إلى الأبد و ما فيه من الحوادث الغير المتناهية حاضرة عنده موجودة لديه منكشفة له، لكان نسبه «٢» تعالى إلى بعض الأزمنة كزماننا هذا مع ما فيه من الحوادث أقرب بالقرب الزمانى من نسبه «٣» إلى بعض آخر بما فيه كالزمان إلّا فى بعد ألف سنة مع ما فيه من الحوادث؛ و أيضا كان نسبة بعض الأزمنة كزمن آدم بما فيه إليه تعالى بالمضى و نسبة بعضها إليه كزماننا بالحالية و نسبة بعضها كالزمان الآتى بعد سنة فى الأكثر بالاستقبال؛ و هذا- كما عرفت- مستحيل، لكونه من خواص الماديات؛ فاللازم إما عدم وجود شىء من الأزمنة و الحوادث عنده و عدم علمه بالحضور الإشراقى و الانكشافى بشىء منها و هو يبين البطلان أو حضور الكلّ و وجوده عنده و علمه به و هو المطلوب.

و ما ذكر من أنّ ما لم يوجد لنفسه و لا بالنسبة إلى غيره من الحوادث و الماديات كيف يكون موجودا للواجب سبحانه؟! مغالطة ناشية من قياس الغائبة على الشاهد و المجرد/A ٧٢١/ المتعالى عن الزمان على المادى الواقع فيه؛ فإنّ الزمان بما فيه من الحوادث لكونه تدريجى الوجود ممتنع الحصول بكلّيته دفعة لا- يمكن أن يجتمع أجزائه فى الوجود و لا- أن يكون كل جزء منه أو حادث واقع فيه موجودا حاضرا عند حادث آخر لضيق عالمه و وقوعه فى سجن الزمان و لا يكون شىء منه موجودا لنفسه مع ملاحظة النسبة بينه و بين مثله؛ و أما الواجب لتعاله عن الزمان لا يكون للزمان بالنسبة إليه امتداد يقع الواجب فيه و يحيط الزمان به؛ فالأجزاء بأسرها و الحوادث برمته عنده فى الأول و الأبد على نسبة واحدة؛ فكل جزء منه و حادث بالنسبة إليه تعالى موجود لنفسه و له تعالى و حاضر بالشهود الإشراقى العينى لديه و بالنسبة إلى مثله معدوم و غائب و كل جزء

(١). س: الخالي.

(٢). س: نسبة.

(٣). س: نسبة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٠٩

من الزمان و حادث من الحوادث و آخر في وقته لا في وقت آخر عنده تعالى منكشف لديه من دون لزوم تغير و تجدد.
[السابع:] الحقّ عندي ثبوت العلم الحصولي بالأشياء للواجب أيضا قبل إيجادها و بعده بمعنى أنّ ذاته الذي هو العلم الحقيقي الكمالي، كما أنّ كماله في مبدئيه و منشئيه لانكشاف وجودات الأشياء في مرتبة متأخرة عن مجرد مرتبة الذات:

[١.] إمّا لوجودها العيني؛ و هذا يختصّ بالمبدعات

[٢.] أو لارتسام الكلّ في أوّل العقول

[٣.] أو لوجوده و حضوره عند الواجب تعالى و ان لم يوجد في الخارج.

و هذان الوجهان يعرّفان المبدعات و الحوادث.

كذلك كمال ذاته الذي هو العلم الحقيقي مبدئيه لارتسام صور الأشياء و تمثّلها في ذاته و هو العلم بحقائقها كما عليه المحققون لا بأشباحها و أمثلتها كما عليه الآخرون؛ إذ المرتمس في العقل من السماء قبل إيجادها أو رؤيته كونه جسما بسيطا مستديرا متحرّكا؛ و هذا عند التحقيق حقيقته لا شبحه و مثاله؛ فحقائق الأشياء إنّما يعلم بهذا العلم لا بالحضوري إمّا مع ارتسامها/B٧٢١/ في بعض المدارك.
و هذا العلم للواجب تعالى إنّما يكون فعليا؛ لأنّه تعالى بنفس ذاته القاهرة اقتضى اختراع حقائق الأشياء و صورها على ما هي عليه في ذاته و تمثّلها في علمه قبل وجودها. ثم صار هذا الاختراع و التمثّل علمه لإيجادها؛ و ما هو إمّا العلم العقلي و لا يكون إمّا كليا؛ إذ الشيء قبل وجوده إنّما يعلم بالأوصاف الكليّة من الأجناس و الفصول و اللوازم و لا يحصل من انضمام الكليات بعضها إلى بعض و إن بلغت إلى غير النهاية إمّا الكلي؛ و كذا الحال في العلم بآثارها و أحوالها و ما

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣١٠

ينتزع عنها و يترتب عليها من المعاني؛ فإنّه يكون كليا لكليتها و ليس فيه تغير و تجدد، بل هو على وجه واحد مستمرّ من الأزل إلى الأبد لا تفاوت فيه قبل الإيجاد و بعده؛ و يعلم به الكليات و الجزئيات الحادثة على وجه ثابت؛ و لا يلزم من تجدد وجود الحوادث و عدمها تجدد و تغير في هذا العلم؛ إذ علمه بها في الأزل أنّ كلاً منها موجود في وقت كذا و على صفة كذا و حال كذا و معدوم في غيره؛ و لا يتبدّل ذلك بتبدّل الأزمنة و الحالات بخلاف الحضوري؛ فإنّه لتوقّفه على الوجود الخارجي يلزم أن تتجدّد المشاهدة الحضورية بتجدّد الوجود الخارجي لكلّ حادث و ينعدم بانعدامه و لا بأس به لما عرفت من عدم كونه كمالا- و كونه من قبل الإضافات الممتنعة حصوله بدون متعلّق خارجي كالإيجاد و الخلق و الراقية و أمثالها؛ فبالحصولي يعلم كون الحادث الفلاني موجودا في وقت كذا؛ فإذا بلغ هذا الوقت و وجد الحادث تعلق العلم بوجوده و هذا التعلق هو الحضوري الانكشافي؛ و كذا بالحصولي يعلم انعدامه في وقت كذا؛ فإذا بلغ هذا الوقت و انعدم انعدمت الإضافات الإشراقية المتعلقة بوجوده الخارجي؛ و هذا مع قطع النظر عمّا ذكرناه من كون الحوادث بأسرها موجودة للواجب تعالى حاضرة عنده في الشهود الخارجي أزلا و أبدا و معه- كما هو الحقّ- يكون الحضوري في «١» الثبات و عدم التغير و التجدد/A٨٢١/ كالحصولي.

ثمّ الحضوري ليس كمالا للذات لكونه متأخرا عنها و فعلا له تعالى؛ لأنّه- كما مرّ- اقتضى بذاته تمثّل النظام الكلي على ما هو عليه في ذاته؛ و لذا لا يكون عدم تحقّق هذا العلم في مرتبة ذاته نقصا له؛ إذ الكمال الحقيقي ليس إمّا ذاته الذي هو العلم بالمعنى الأوّل.

ثمّ الدليل على ثبوت هذا العلم له تعالى مع عدم كونه كمالا هو الدليل على

(١). س: يكون الحضورى كالحصولى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣١١

ثبوت ساير الصفات و الإضافات التى أنفسها و مفهوماتها ليست كمالا له كإيجاد الأشياء و انكشافها بعد وجودها و الراضية و الرحمه و العلية و الإحاطة؛ فإنّ الدليل على ثبوتها كون مبدئته تعالى لها كمالا له و إن لم يكن أنفسها كمالا له؛ إذ البديهة قاضية بأنّ مبدئته لانكشاف الأشياء و إيجادها و خلقها و حفظها كما يكون كمالا كذلك مبدئته لتمثيلها و ارتسامها فى علمه أيضا يكون كمالا؛ إذ العالم العقلى الإلهى لا يقصر فى الدلالة على الكمالية و علو القدرة عن إيصال الرزق إلى الحيوانات، بل عن بعض العوالم الخارجية مع أنّ العقل حاكم بأنّ هذا النظام الكلى بما اشتمل عليه من الحكم العجيبة و المصالح الدقيقة لا يمكن أن يكون بدون علم سابق؛ و من أنصف من نفسه يعلم أنّ الذى أبدع الأشياء أوجدها من العدم إلى الوجود سواء كان العدم ذاتيا أو زمانيا [و] يعلم تلك الأشياء بحقائقها و صورها و آثارها اللازمة لها الذهنية و الخارجية قبل إيجادها إياها؛ كيف و العناية الإلهية المفسّرة بالعلم الأزلى العقلى المتعلق بالكليات و الجزئيات على وجه كلى السابق على وجودات الأشياء ممّا اتفق عليه أساطين الحكمة و أعظم العقلاء؟! و ما هو إلّا العلم الحصولى؛ فنفيه يبطلها.

و بالجملة: العقل يأبى من صدور هذا النظام الأكمل المتسق المرتبط بعرضه ببعض على وجه الحكمة و المصلحة من دون علم سابق مع عدم فساد فيه، كما يأتى فى ردّ شبه المنكرين له؛ و على ما اخترناه من ثبوت العلم الحضورى معه يتحقّق له العلم بالجزئيات على الوجه/٨٢١B الجزئى أيضا؛ فلا ينحصر علمه بالكليات حتّى يلزم فساد خروج الجزئيات عن علمه.

و ممّا يؤكّد إثبات الحصولى أنّه لولاه لزم عدم علمه بحقائق الأشياء لما عرفت من أنّ الحضورى هو العلم بالوجود الخارجى فقط؛ و لا يعلم به الحقائق إلّا من حيث ارتسامها فى بعض المدارك؛ و معلوم أنّ معلومية الحقائق بالحصولى أقوى

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣١٢

و أظهر من المعلومية بارتسامها فى بعض المدارك؛ و بعبارة اخرى: معلوميتها بتمثّلها فى الذات أظهر و أقوى من معلوميتها بارتسامها فى بعض المدارك و مشاهدتها فيها؛ و مع ذلك يخرج عنه العلم بحقيقة أوّل المدارك الذى يرسم فيه الحقائق لعدم ارتسامه فى مدرك.

ثمّ أورد على العلم الحصولى إشكالات ضعيفة؛ فلنذكرها بجوابها:

[الأوّل:] أنّه يوجب اتحاد الفاعل و القابل؛ و هو باطل؛ إذ الفاعل شأنه الإفاضة و القابل شأنه الاستفاضة؛ و هما متقابلان لا يمكن استنادهما إلى جهة واحدة؛ و استنادهما إلى جهتين متغايرتين يوجب التركّب فى ذاته تعالى.

و جوابه: أنّ جهة الفاعلية و القابلية فى لوازم البسيط متّحدة؛ فإنّ لوازمه إنّما تترتب على حقيقته من حيث هى؛ فهو من حيث أنّه قابل فاعل؛ ففيه فيه و عنه شىء واحد؛ و هذا الحكم مطّرد فى لوازم جميع البسائط. فجهة الصدور و القبول فى الأربعة بالنسبة إلى الزوجية واحدة؛ فالقبول فيها بمعنى مطلق الموصوفية و المعروضية لا بمعنى الاتّصاف و الانفعال، كما هو معناه الظاهر.

و توضيح ذلك؛ أنّ السبب فى استحالة الفاعلية و القابلية فى ذات بسيطه أنّ القابل للشىء لا يكون فى حدّ ذاته فاقد له و فاعله فى حدّ ذاته واحد؛ فكلّ فاعل قابل يجتمع فيه جهتا الفعل و القوّة؛ و ذلك باطل؛ و أمّا مطلق المحليّة و الموصوفية فلا يعتبر فى مفهومه الفقدان؛ فلو كان شىء محلاّ لمعلوله كان موصوفا به غير فاقد له فى حدّ ذاته؛ فإنّ المعلول و إن لم يكن موجودا فى مرتبة العلة إلّا أنّها مع ذلك ليست فى حدّ ذاته فاقد له؛ إذ المعلول فائض عن العلة و الفائض عن الشىء/٩٢١A لا يكون مفقودا له.

ثمّ لو لم توصف علة الشىء به لزم عدم اتّصاف شىء من الماهيات البسيطة بلوازمه؛ إذ الماهية علة للازمها؛ و التزام ذلك و تخصيص الموصوفية بالماهيات

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣١٣

المرکبة مکابرة.

[الثانى:] أنه يستلزم كونه سبحانه محلًا للأعراض و لمعلولاته الممكنة.

و جوابه: أنه لا- منع فيه إذا لم يفعل عنها بأن يكون من خارج و لم يستكمل بها؛ إذ مع الانفعال يلزم التغيير فى ذاته و مع الاستكمال يلزم تركبها و افتقاره فى كماله إلى فعله؛ و أما بدونهما فليس فيه فساد.

[الثالث:] أنه يوجب كونه فاعلاً للكثرة و محلًا لها؛ و هو ينافى وحدته الصرفة و بساطته الحقّة.

و الجواب: أن صدورها عنه على ترتيب السببى و المسببى (١) كصدور الأشياء الخارجية عنه؛ فذاته بذاته اقتضى تمثّل صورة المعلول الأوّل فى ذاته و بتوسيطه صورة المعلول الثانى و هكذا كما قالوا فى كيفية صدور الأشياء (٢) الخارجية عنه تعالى؛ و معلوم أن الكثرة الحاصلة بعد الذات على ترتيب السببى و المسببى لا تنتم بها وحدة الذات و لا تقدر فى بساطته الحقّة؛ فهى ترتقى إليه و تجتمع فى واحد محض؛ إذ الترتيب يجمع الكثرة فى واحد.

[الرابع:] أنه يقتضى كون الأوّل تعالى موصوفاً بصفات زائدة غير إضافية و لا سلبية؛ إذ الصور الحاصلة فى ذاته امور حقيقية و هى عبارة عن العلم؛ فاتّصاف الواجب بها اتّصاف بصفات زائدة حقيقية غير إضافية.

وفيه: أن معنى اتّصاف الشىء بعرض (٣) هو أن يكون ذلك العرض محمولاً عليه أو مبدأ المحمول (٤) عليه؛ و هذه الصور اللازمة له تعالى ليست محمولةً عليه؛ و هو ظاهر؛ و لا مبدأً لمحمول عليه؛ لأنّ العالم الذى هو محمول عليه تعالى و من الصفات الحقيقية ليس حملة عليه باعتبار تلك الصور، بل باعتبار كونه مبدأً و

(١). س: للمسببى.

(٢). س: + و.

(٣). س: يعرض.

(٤). س: لمحمول.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣١٤

مصدرا لها؛ أى كون ذاته بذاته بحيث تصدر عنه تلك الصور منكشفة لديه؛ و العالمية التى تلك الصور مبدأً لاتّصافه تعالى بها و حملها عليه هى العالمية الإضافية؛ و الاستحالة فى احتياجه تعالى فى اتّصافه بالصفات الإضافية إلى غيره كما فى الإيجاد و غيره؛ و الامتناع فى الحاجة إلى الغير إنما هو فى الصفات/٩٢١/B الحقيقية.

[الخامس:] أن القول بالحصولى يوجب مسبوقة كلّ موجود معلول للواجب بصورة عقلية؛ إذ على هذا القول يقال فى كلّ موجود عيني أو عقلي إنه وجد لأنه عقل لا أنه وجد لأنه وجد و لا أنه عقل لأنه عقل؛ و لا ريب فى أن صورة المعلول الأوّل موجود معلول له تعالى؛ فيلزم أن تسبقه صورة عقلية اخرى ثمّ ينتقل الكلام إلى هذه الصورة السابقة و هكذا؛ فيلزم التسلسل فى الصور العقلية؛ أى يكون قبل كلّ صورة عقلية صورة عقلية اخرى إلى غير النهاية.

و جوابه: أن هذه الصورة المعقولة نفس وجودها عنه تعالى نفس عقله لا تمايز بين الحالين و لا ترتب لأحدهما على الآخر؛ فهى من حيث هى موجودة معقولة و بالعكس؛ فإيجاده تعالى تلك الصور عين علمه بها؛ فلا حاجة إلى علم آخر؛ لأنّ كلّ إيجاد لا يكون عين العلم يحتاج فى حصوله من الفاعل المختار إلى علم سابق؛ و أما إذا كان الإيجاد عين العلم فلا يتوقّف على علم آخر.

[السادس:] أنه يوجب كون المعلول الأوّل غير مباين لذاته؛ و هو باطل.

وفيه: أنه إن اريد بعدم مباينة المعلول الأوّل لذاته قيامه بذاته و ارتسامه فيه فبطلانه عين محلّ النزاع؛ و إن اريد به كون صورته عين

الواجب تعالى بناء على أنّ صدور كلّ معلول إنّما هو بتوسّط «١» صورته السابقة؛ فلو لم يكن صورة المعلول الأوّل عين حقيقة الواجب تعالى لزم التسلسل في الصور العقلية؛ لأنّه إذا كان كلّ

(١). س: يتوسط.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣١٥

صورة وجدت عنه لأنّها عقلت فيكون قبل كلّ صورة عقلية صورة عقلية اخرى؛ فيلزم التسلسل؛ إذ معنى قولنا: «كلّ صورة وجدت عنه لأنّها عقلت» لا يرجع إلّا إلى مسبوقة كلّ صورة باخرى و إلّا رجوع إلى قولنا: «عقلت لأنّها عقلت» أو «وجدت لأنّها وجدت».

فجوابه: ما تقدّم من أنّ هذه الصورة نفس المعقولة، وجودها عين تعقلها.

[السابع]: أنّه يوجب خروج الوجودات و الجزئيات عن علمه تعالى؛ إذ الحصولي ليس إلّا العلم بالماهيات و الحقائق على الوجه الكلّي؛ فلا يتناول العلم بنفس الوجودات و التشخصات.

و جوابه: ٣١١/ A/ أنّ هذا إنّما يرد على القائلين بالعلم الحصولي فقط؛ و أمّا على ما اخترناه من ثبوت العلم الحضوري الإشرافي له تعالى أيضا فيكون عالما بالوجودات و الجزئيات على الوجه الجزئي أيضا.

[الثامن]: أنّ ارتسام الصور في ذاته على الترتيب السببي و المسببي يوجب انفعال ذاته تعالى عن الصورة الأولى؛ لأنّها علمة استكمالها تعالى بحصول صورة ثانية؛ و الوجه في كونها كمالا له أنّها لما كانت في ذاتها ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل، بل بالقوة؛ و لا-ريب في أنّ كون ذاته بالقوة نقص له؛ فانتفاء «١» القوة إنّما يكون بوجود الصورة؛ فيكون وجودها كمالا- له؛ إذ مزيل النقص مكمل؛ فالصور السوابق يكون مكملّة و ذاته مستكملة؛ و المكمل أشرف من المستكمل مع أنّ ذاته تعالى أشرف من كلّ شيء.

و جوابه- بعد النقص بصورة صدور الموجودات الخارجية عنه لإجراء الدليل المذكور فيه بلا تفاوت:- أنّ فعلية تلك الأشياء من الصور العقلية و الموجودات الخارجية إنّما هو من الواجب تعالى و وجوبها مترتب على وجوبه، و ليس هناك

(١). س: فبانتفاء.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣١٦

فعل و قوّة؛ إذ صدورها عنه إنّما هو بعد تماميته و فعلية ذاته من كلّ جهه؛ و ما يصدر عنه من الصور و الموجودات الخارجية إنّما هي امور خارجة عن ذاته تعالى؛ فليس لتلك الأشياء إمكان من حيث انتسابها إلى مبدئها؛ و الانفعال إنّما يلزم لو انتقل ذاته من معقول إلى معقول، كما في العلوم النفسانية أو تفاض معقولاته على ذاته من غيره، كما في علوم المبادئ؛ و أمّا إذا كانت المعقولات لازمة لذاته- كما في لوازم الماهيات البسيطة- فلا يلزم من الانفعال شيء.

[التاسع]: أنّ تلك الصور المرتسمة في ذاته تعالى إمّا أن تكون لوازم ذهنية له تعالى أو لوازم خارجية أو لوازم له مع قطع النظر عن الوجودين؛ و الأوّل و الثالث باطلان؛ إذ لا يتصور للواجب إلّا نحو واحد من الوجود هو الوجود الخارجي الذي هو عين ذاته؛ و كذا الثاني؛ إذ اللوازم الخارجية لا تكون إلّا حقائق خارجية/ ٣١١ B/ مع أنّ تلك الصور المرتسمة في ذاته إمّا أعراض ذهنية أو جواهرها جواهر ذهنية و أعراضها أعراض كذلك.

و جوابه: اختيار كون تلك الصور لوازم عقلية و ما ذكر من أنّ الواجب تعالى ليس له إلّا نحو واحد من الوجود هو الوجود الخارجي مسلّم و لكنّ المراد به أنّ ذاته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة عن حقيقة فهو بحت الوجود الخارجي و ليس أمرا ذهنيًا؛ و لا ينفي «١» ذلك كون الامور الخارجة عن ذاته المتمثلة في امورا عقلية لازمة له؛ و هو ظاهر.

[العاشر]: أنّ المعلول الأوّل و صورته إن صدر معا عن الواجب تعالى لزم صدور الكثرة من الواحد؛ و إن كان الصادر منه مجرّد

صورته و كان صدور المعلول الأول مشروطا بصورته- كما تقتضيه اصولهم- لزم أن تكون الصورة الأولى علّة لحصول اللانزم المباين- أعنى المعلول الأول- و لحصول صورة

(١). س: لا يبقى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣١٧

اخرى هي صورة المعلول الثاني؛ فيلزم أن يعقل الواحد المحض باعتبار صورة واحدة من جهة واحدة فعلمين مختلفين. و اجيب بأن ذاته من حيث ذاته علّة لوجود المعلول الأول و من حيث علمه بذاته علّة لعلمه بالمعلول الأول. و ردّ بأنه ينافي ما اتفقوا عليه من أن علمه بالأشياء علّة لوجودها؛ إذ على الجواب المذكور وجود المعلول الأول و علمه تعالى به- أعنى ارتسام صورته في ذاته سبحانه- في درجة واحدة؛ فلا- يتقدّم العلم على الإيجاد مع أن الباعث لهم في إثبات الصور في ذاته تعالى ليس إلّا كون علمه تعالى بكلّ شيء سببا لوجود ذلك الشيء في الأعيان؛ فإذا لم يكن الصورة العقلية للمعلول الأول موجبا لوجوده يبطل أصل مذهبهم.

و ربّما يجاب بأنه لا ريب في أن العلم بالعلم من كلّ وجه و من حيث هو علّة مستلزم للعلم بالمعلول؛ و لا ريب في أن العقل الأول معلول له تعالى؛ فعلمه بذاته الذي هو علّة العقل الأول مستلزم لعلمه به؛ فذاته من حيث ذاته علّة لوجود العقل الأول في الخارج و من حيث تعقله لذاته علّة لتعقله له، كما ذكره؛ فصدور كلّ معلول عنه تعالى و علّيته مستلزم/A ١٣١ لعلمه بهذا للمعلول. و ما ذكره من أن علمه بالأشياء علّة لوجودها ليس مرادهم به إلّا ذلك الاستلزام- أى استلزام «١» العلية و الصدور للعلم بالمعلول الصادر- فإنّ هذا العلم من مقتضيات العلية و المعلولية و لوازمها؛ و ليس مرادهم به أن العلم علّة واقعية و سبب حقيقي لوجود المعلوم و كيف يصحّ القول بأنّ الأعراض الاعتبارية علّة واقعية لأشياء خارجية محقّقة؟! و إذا لم يكن العلم علّة واقعية لا يلزم سبقه و تقدّمه على المعلول الصادر حتّى يقال: إنّ صدور المعلول الأول عنه تعالى مشروط

(١). س: الاستلزام.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣١٨

بسبق صورته و حصول صورة المعلول الثاني أيضا مشروط بسبق صورة ذلك المعلول الأول؛ فيلزم صدور أمرين مختلفين من الواحد الحقّ باعتبار صورة واحدة من جهة واحدة؛ فليس مرادهم إلّا أن هذا العلم من لوازم العلية و المعلولية من دون اشتراط تقدّمه و تأخّره. و على هذا كما يكون العلم بالمعلول الأول لازما مقارنا لصدوره و حصوله في الخارج يكون لازما سابقا للعلم بالمعلول الثاني؛ و لا محذور في شيء منهما؛ إذ هذا العلم في التحقّق ليس علّة و لا شرطا حقيقيا للصدور حتّى لا يجوز علّية أو شرطية لأمرين مختلفين، بل هو لازم العلية و المعلولية؛ فيجتمع مع صدور جميع المعلولات و حصول صورها بذات الحقّ الأول من حيث وجوده و ذاته علّة لوجود المعلول الأول و من حيث تعقله لذاته علّة لارتسام صورته في ذاته؛ و هذان- أى وجود المعلول الأول و ارتسام صورته- في درجة واحدة.

ثمّ من حيث إيجاده للمعلول الأول علّة لوجود المعلول الثاني و من حيث تعقله علّة لتعقله و هكذا إلى آخر مراتب الوجود؛ و كلّ معلول من تلك المعلولات من حيث وجوده واسطة إيجاد المعلول الذي بعده و من حيث تعقله لذاته تعقل ذات ذلك المعلول الذي بعده؛ و هذا التوسّط و التعقّل في مرتبة واحدة؛ و لا يلزم سبق التعقّل على التوسّط، بل هما متلازمان كما في الواجب؛ و العقل الأول من حيث وجوده واسطة فيضان وجود العقل الثاني من الله سبحانه و من حيث تعقله لذاته يرتسم صورته في ذاته و هكذا/B ١٣١ إلى آخر سلسلة الوجود.

و على هذا فما أثبتته الحكماء من العناية حقّ إلا أنه لكونه من لوازم العلية و المعلولية لا لأنه علّة الإيجاد و الصدور. و أنت تعلم أنّ هذا الجواب لا يخلو عن مناقشات عمدتها أنّ صريح كلام الحكماء أنّ العناية - و هو علمه بالنظام الجملى - علّة لوجوده؛ و مرادهم من العلية اللمعات العرشية، النص، ص: ٣١٩

و إن كانت هو الشرطية إلا أنه لا ريب فى لزوم تقدّم الشرط على المشروط. فهذا الجواب لا يلائم كلامهم؛ فالأظهر فى الجواب أن يقال: إنّ حصول كلّ صورة معلول و إن كان من لوازم العلية و المعلولية إلا أنّ تقدّمه بالذات أو بالزمان على صدوره لازم و لا يلزم صدور الكثرة من الوحدة؛ لأنّ صورة العقل الأوّل مثلا لها حيثتان: إحداهما: حيثية كونها صورة له من حيث إنّه يعقل الأوّل؛ و بهذه «١» حيثية واسطة صدوره. و الثانية: حيثية كونها صورة له من حيث إنّه علّة تعقل الثانى و المتعقل له؛ و بهذه حيثية واسطة حصول صورة العقل الثانى؛ و قس على ذلك ما بعده.

[الحادى عشر]: قد ظهر ممّا ذكر أنّ محصل ما اخترناه فى كيفية علم البارى تعالى هو أنّ له علما حقيقيا كماليا هو تحيُّث ذاته بذاته و علما حصوليا سوريا و علما حضوريا انكشافيا بجميع الأشياء قبل وجودها و بعده؛ و مبدأهما و منشأهما هو ذاته الذى هو العلم الحقيقى إلّا أنّ منشأ الحصولى مجرد ذاته بذاته و مبدأ الحضورى قبل الإيجاد؛ فهو ذاته مع المصححين المذكورين و بعده هما و وجوداتها العينية أيضا؛ و قد يعبر عن ذاته الذى هو العلم الحقيقى بالعلم الإجمالى الكمالى و بالمعقول البسيط و لا ضير فيه؛ إذ ذاته لمّا كان مصدرا لمفصّلات من الوجودات و الانكشافات و المنكشافات بأسرها؛ فيصحّ أن يقال: إنّه تعالى مجمل الكلّ؛ بمعنى أنّه لكونه مبدأ لجميع الموجودات فكأنّه يتضمّن كلّها و جميعها مندمجة فيه؛ و أنّه العلم الإجمالى بجميع الأشياء؛ بمعنى أنّه منشأ انكشاف جميعها؛ و أنّه المعقول البسيط؛ بمعنى أنّ العلم به بمنزلة العلم بالكلّ؛ فكأنّه معقول واحد يشتمل على جميع المعقولات.

(١). س: بهذا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٢٠

ثمّ ممّا يؤيّد ما اخترناه و يوضحه أنّ النفس الإنسانية اصطفاها الله من /٢٣١ A/ بين مخلوقاته للمرتبة الجامعية و خصّصها من بينها بالخلافة الإلهية و جعلها مظهرا جامعا و عالما صغيرا انموذجا من العالم الكبير ليكون عارفا بالله و بأسمائه و صفاته و واقفا على نعوت جلاله و جماله و شرائف أفعاله و يكون فى العالم خليفته و مصدرا لأشبه ما يصدر عنه من الأفعال و الآثار؛ فلذلك أودع فيها ما له من الصفات و الأفعال ناقصة مشوبة بشوائب القصور و الفتور على ما يليق بها و تتحمّله؛ إذ لو لم يتّصف بها و لم يكن انموذج منها فيها لم يقدر على تصوّرها و لم يتمكّن من معرفة جنسها و قبح نقائصها؛ و إذا لم يعرفها كيف يمكنه إثباتها لربّها و باريها. فكلّ ما تشبه النفس لربّها يجب أن يكون انموذج منه فيها و إن كان ناقصا مشوبا بالأعدام و ما يسريها فى غاية الكمال و التمامية و فوق التمام؛ و إلى ذلك يشير قوله تعالى: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» «١».

و إذ علمت ذلك نقول «٢»: إنّ ما للنفس «٣» المجردة الإنسانية من العلم و أقسامه و كفيته على وجه القصور و النقصان ينبغى أن يكون للواجب تعالى على نحو الكمال و التمامية و فوق الكمال؛ إذ لا ريب فى أنّ المبدئية و المنشئية لما يشاهد فى النفس من العلوم كمال للموجود.

فنقول: لا شبهة فى ثبوت الأقسام الثلاثة المذكورة من العلم - أعنى العلم الحقيقى و الحضورى و الحصولى - للنفس؛ فيجب أن يكون لباريها أيضا إلا أنّ جميعها فيه على وجه التمامية و الكمال و فيها على وجه القصور و النقصان.

بيان ذلك: أنّ النفس لإمكانها و ضعف تجرّدها و اختلاط وجودها بظلمة الماهية و العدم ليست بحيث يكون ذاتها بذاتها منشأ

لانكشاف الوجودات و

(١). قد سبق مأخذ هذا الحديث النبوي.

(٢). س: يقول.

(٣). س: انّ بالنفس.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٢١

ارتسام الحقائق و الصور؛ فأعطاها الله قوة نظرية زائدة على ذاتها هي مبدأ الانكشاف و الارتسام. فالعلم الحقيقي - أعني منشأ الانكشاف - ثابتة للنفس إلا أنه على وجه نقصان، لزيادته على ذاتها و في الواجب عين ذاته.

ثم النفس لا- تتمكن بوساطة تلك القوة من أن تنكشف عليها الوجودات و ترتسم فيها الحقائق برمتها، لضعف تلك/B ٢٣١/ القوة و عدم الارتباط بين النفس و بين كل شيء. فالمعلوم لها من الوجود بالعلم الحضوري الانكشافي في ما يوجد بينه و بينها مصحح الانكشاف؛ و ما هو إلا ذاتها و آلتها و قواها و ما يرتسم فيها؛ فإنّ المصحح في الأول إيجاد العاقل و المعقول؛ و في البواقي الربط التام. فكل نفس يعلم وجود ذاتها و بدنها و قواها؛ و المعلوم لها بهذا العلم ليس إلا وجوداتها المشاهدة لها و لا يعلم بذلك حقائق شيء منها؛ و أما الواجب فلكونه علّة الكلّ و ارتباط الجميع به بالمعلولية تكون الوجودات بأسرها منكشفة مشاهدة له بالعلم الحضوري و كذا النفس بوساطة تلك القوة لا يتمكن بضعفها من أن يرتسم فيها صور الكلّ، بل الحاصل لكلّ نفس من حقائق الموجودات ما يستعد له لأجل قوتها النظرية قوة و ضعفا و استقامة و اعوجاجا و جودة و رداءة بخلاف الواجب سبحانه؛ فإنّ ذاته القاهرة بحيث تتمثل فيه بذاته صور الأشياء بأسرها و حقائقها على ما هي عليه «١» من دون خروج شيء منها.

ثم هذان العلمان - أي الحضوري و الحصولي - يختلفان في الواجب و النفوس بالظهور و الخفاء؛ فإنّهما في الواجب في الظهور و الجلاء في غاية الكمال و التمامية و فوق التمام و فيها لا يخلو عن الخفاء و الظلمة؛ هذا و النفوس بحسب اختلاف قوتها و تجرّدها مختلفة في مراتب الكثرة و القلة و الجلاء و الخفاء.

ثم القوة النظرية في النفس بمنزلة الذات في الواجب في أنه العلم الإجمالي و

(١). س: غلبه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٢٢

المعقول البسيط كما يظهر وجهه «١» ممّا مرّ؛ و في النفس معنى آخر يعبر «٢» عنه بالعلم الإجمالي و المعقول البسيط و هو الصورة «٣» الواحدة البسيطة النورانية التي يأخذها «٤» من معقولاته المفصلة التي لا يستحضر تفصيلها؛ فإنّ كل نفس يقدر على أخذ صورة بسيطة من معقولاته المتعددة التي لا يستحضر تفصيل بعضها؛ و هذه أيضا يختلف ظهورا و خفاء و قربا و بعدا إلى التفصيل بحسب اختلاف النفوس في القوة و التجرد و الفعلية.

[الثاني عشر]: قد ظهر ممّا ذكر أنه لا تغير و لا تجدد في شيء من علميه/A ٣٣١/ الحصولي و الحضوري.

أمّا الأول: فلاّنه علم على وجه واحد كلّي مستمرّ من الأزل إلى الأبد لا تفاوت فيه قبل الإيجاد و بعده؛ و يعلم به الكلّيات و الجزئيات الحادثة على وجه ثابت كلّي و لا يلزم من تجدد وجود الحوادث و عدمها تجدد و تغير فيه؛ إذ علمه بها في الأزل أنّ كلّا منها موجود في وقت كذا و حال كذا و صفة كذا و معدوم في غيره؛ و ظاهر أنّ ذلك لا يتبدل بالأزمنة و الحالات.

و أمّا الثاني: فلاّنه على ما ذكرناه من حضور الحوادث عنده بالارتسام في العلل القريبة و من تعاليه عن الزمان و كونه بأسرها عنده بمنزلة أن «٥» يكون الزمان بجميع أجزائه و الحوادث الزمانية بأسرها حاضرة عنده أزلا و أبدا على وجه واحد متميز من دون تجدد و

تغيّر في الحضور؛ و بذلك يظهر وجه عدم كون علمه زمانيا.

ثمّ بعد صيرورتها موجودة بالوجودات العينية في أوقاتها الخاصّة و إن صار وجودها العيني أيضا من مصحّحات الحضور و فيه تغيّر و تبدّل لحدوثه و انعدامه إلّا أنّ ذلك لا يوجب تغيّرا في علمه تعالى؛ لأنّ هذا الوجود لا يوجب حضورا له

(١). س: وجهه.

(٢). س: بغير.

(٣). س: الصور.

(٤). س: ياجدها.

(٥). س: + واحد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٢٣

تعالى لم يكن متحقّقا قبله؛ إذ ما يفيد من الحضور كان متحقّقا له تعالى بالوجهين المذكورين؛ فهو لا يفيد «١» له تعالى شيئا لم يكن له حتّى يلزم التغيّر على أنّه لو سلّم تجدد نحو مشاهدته حضورية له بتجدّد الوجود الخارجي و انعدامه بانعدامه لا يلزم التغيّر في ذاته تعالى؛ لأنّه من الإضافات الخارجة عن ذاته تعالى و لذلك من جعل مصحّح العلم الحضورى منحصرًا في الوجود «٢» الخارجى و لم يصحّحه بالوجهين المذكورين، بل قال بتوقّفه «٣» على مجرّد الوجود العيني قال: يلزم أن تتجدّد مشاهدته الحضورية بتجدّد الوجود الخارجى لكلّ حادث و تنعدم بانعدامه و لكنّه لا بأس به؛ لأنّ هذا العلم ليس من علمه الكمالى، بل هو من قبيل الإضافات الممتنعة بدون متعلّق خارجى، كالإيجاد و الخلق و الازقية و أمثالها؛ لأنّه «٣٣١/B-» كما عرفت- عبارة عن العلم بالوجود الخارجى؛ فمع عدمه لا معنى لتعلّق العلم به.

[الثالث عشر:] المخالفون لما اخترناه في كيفية علمه تعالى فرق:

[١.] فمنهم من جعل علمه تعالى منحصرًا في الحصول «٤» الكلّى و هم جمهور المشائين؛ و يرد عليهم خروج الجزئيات و الوجودات الشخصية عن علمه تعالى مع أنّه لا معنى لنفى العلم الحضورى مع وجود المقتضى له و هو حضور الشىء عند المجرّد القائم بذاته على أنّ مبدئيته تعالى له صفة كمالية و إن لم يكن نفسه كمالا؛ فنفية المستلزم لنفى مبدئيته تعالى له يوجب سلب صفة كمالية عنه، تعالى عن ذلك علوًا كبيرا.

ثمّ الظاهر أنّهم لم يجعلوا علمه تعالى منحصرًا في الصور «٥» حتّى يرد عليهم أنّه لو انحصر علمه المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم أن لا يكون له تعالى علم كمالى أصلا؛ إذ الحقّ أنّ علمه تعالى عندهم لا ينحصر بها، بل يثبتون له علما كماليا

(١). س: لا يقيد.

(٢). س: بالوجود.

(٣). س: يتوقف.

(٤). س: منحصرًا بالحصول.

(٥). س: منحصرًا بالصور.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٢٤

و يعبرون عنه بالفعل البسيط الذى هو مبدأ المعقولات المفصّلة- أعنى الصور المرتسمة- و هو ذاته بذاته. فهم يثبتون له علما حقيقيا كماليا هو عين ذاته إلّا أنّهم جعلوه مبدأ لانكشاف مجرّد الصور دون الوجودات العينية؛ فالإيراد إنّما يرد عليهم من هذه الجهة لا من

جهة نفهم العلم الكمالى رأسا.

[٢]. و منهم من اكنفى فى علمه بالحضورى و صححه بما تقدم من أن جميع صور الموجودات الكليّة و الجزئية على ما عليه الوجود مرتسمة فى المعلول الأوّل؛ و الواجب سبحانه يعقل هذا المعلول مع تلك الصور لا بصور غيرها، بل بأعيانها؛ أى تكون مشاهدة له منكشفة لديه.

و هذا هو مختار المحقق الطوسى بعد إبطاله الحصولى ببعض الوجوه المذكورة بجوابها؛ و قد عرفت أن هذا مسلّم من حيث إن وجود المعلول فى الخارج مع ما ارتسم فيه يلزمه الانكشاف عند علته لا من حيث إن ذلك كمال له و غيره نقص. فإن كان مراده أن ذلك من لوازم العليّة و المعلولية و أن مبدئيه تعالى له كمال لا أن نفسه كمال له؛ فهو صحيح إلا أنه يرد عليه جواز التصحيح بغير الارتسام أيضا و عدم المقتضى لنفى الحصولى؛ و ما/٤٣١ A احتجّ به عليه قد عرفت جوابه. و إن كان مراده أن ذلك- أى العلم الانكشافى- كمال له؛ فترد عليه مفسد كثيرة يظهر بعد الإحاطة بما تقدم.

[٣]. و منهم من اكنفى فى علمه بالحضورى أيضا و لكن صححه بمجرد ما تقدم من كون نسبة كافّة الزمانيات إليه نسبة واحدة و حضور الكلّ عنده على نسبة واحدة أزلا و أبدا؛ و هم جماعة من محققي المتأخرين؛ و يرد عليه مثل ما اورد على سابقه.

[٤]. و منهم من اكنفى بالحضورى أيضا و لكن صحح علمه بالأشياء قبل الإيجاد بالعلم الإجمالى؛ فقال: «إن الأشياء قبل إيجادها معلومة به و هو العلم

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٢٥

الكمالى بالأشياء منكشفة عنده قبل إيجادها إجمالا و بعده تفصيلا و العلم التفصيلى ليس كمالا» ثم فسّر الإجمالى بتفسيرين: أحدهما: التمكن من حصول انكشاف الأشياء بعد إيجادها، و مثاله ملكة استخراج العلوم.

و ثانيهما: أن الواجب لكونه علمه الجميع و كون الكلّ لوازم ذاته و رشحات وجوده يكون ذاته كمحلّ ما يصدر عنه مفضّلا؛ و هى مندمجة فيه حتى أن الوهم ربّما يذهب إلى أن هذه الحقائق المتعدّدة اتّحدت فى ذاته سبحانه؛ و على هذا فعلمه بذاته عين علمه بالأشياء مجملا و «١» بمنزلة المعقول البسيط؛ فإنّه علم إجمالى بالنسبة إلى المعقولات المفضّلة؛ و كان محصّل ذلك يرجع إلى ما ذكره المعلّم الأوّل فى أثولوجيا من أن بسطة الحقيقة كلّ الأشياء بمعنى أنّه يشمل على جميع كمالاتها مع الزيادة؛ أى أن جميع الوجودات مندرجة فيه؛ إذ الكمال ينحصر فى الوجود «٢»، و غيره- أعنى الماهيات- نقص و قصور. فصرف الوجود الذى هو بسطة الحقيقة يتضمّن جميع مراتب الموجودات و لا يسلب عنه شىء منها و إنّما المسلوب عنه ماهيات الأشياء التى هى نقائص و قصورات. و الدليل عليه أنّه لو كان فاقد المرتبة من مراتب كمال الموجود المطلق لا بدّ أن يكون له قوّة ذلك الكمال فيكون «٣» قابلا له؛ إذ لو لم يكن قابلا- له لكان ذلك إمّا لأجل أنّه نقص له؛ فلا يكون ما/٤٣١ B فرض كمالا- للموجود المطلق كمالا له؛ هذا خلف؛ و إمّا لأجل أن هذه الحقيقة البسيطة ليس من شأنها و زيّها أن يقارن «٤» إلى ذلك الكمال و يتّصف به، بل المتّصف به ما هو أعظم شأننا و أجلّ قدرا منها فى مراتب الوجود، كما أن الجماد ليس له قوّة العلم و ليس قابلا له و ليس من شأنه أن

(١). س: مجملا بذاته على هذا.

(٢). س: ينحصر بالوجود.

(٣). س: يكون.

(٤). س: زينتها الفاسد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٢٦

يتّصف به؛ إذ القابل له و المتّصف به ما هو أعلى رتبة منه فى مراتب الوجود؛ و كذا الإنسان ليس قابلا للاتّصاف بوجود الوجود لما

ذكر؛ و على هذا فيكون المتّصف بذلك الكمال أعلى رتبة مما فرض بسيط الحقيقة؛ فيكون هذا المتّصف أولى بأن يكون بسيط الحقيقة؛ فما فرض بسيط الحقيقة لا يكون في الحقيقة بسيط الحقيقة.

فظهر أنّ بسيط الحقيقة إذا كان فاقداً لكمال يكون له قوّة ذلك الكمال؛ ولا ريب في أنّ له فعليّة بعض الكمالات أيضاً؛ فيجتمع فيه جهتا الفعل والقوّة؛ فيلزم التركيب؛ فلا يكون بسيط الحقيقة.

وبما ذكر ظهر أنّ فقده بعض النقائص و مسلوبيتها عنه لا يوجب التركيب؛ لأنّه لا يقتضى جهةً زائدة على الذات؛ فإنّ منشأ سلب النقائص والقصورات و مصداقه إنّما هو بحت ذاته الذي هو صرف الفعلية؛ فإنّ البسيط الذي هو محض الفعل من كلّ جهة يصلح بحت ذاته بذاته أن يكون منشأ و مصداقاً لسلب كلّ نقص و صفة غير كمالية من دون الافتقار إلى جهة زائدة على ذاته و حيثية مغايرة لهويته، بخلاف سلب صفة كمالية؛ فإنّ ذاته من حيث فعليته لا يمكن أن يكون منشأ و مصداقاً لسلبها؛ فلا بدّ أن تكون فيه جهة عدمية زائدة على ذاته حتّى يكون منشأ و مصداقاً لسلب هذه الصفة الكمالية؛ و غير خفى بأنّ العلم الإجمالي بالمعنى الأوّل مع حمله على ظاهره - أعنى نفس التمكن والقوّة - يرجع في الحقيقة إلى نفي العلم بالأشياء عنه تعالى قبل إيجادها؛ إذ القوّة على العلم ليس علماً، كما أنّ قوّة الكتابة ليست كتاباً؛ كيف و الفرق بين المجرى و المفصل A ٥٣١/ بنحو الإدراك مع اتّحاد الحقيقة و حقيقة القوّة مغايرة لحقيقة العلم - أعنى الانكشاف - نعم إن أريد بالتمكن ما به التمكن و يقال: «إنّ ذات الواجب بذاته مبدأ الانكشاف» فلا ضير فيه إلّا أنّه يرد عليه أنّه أيّ حاجة إلى التوصيف بالإجمالي؛ فإنّ الواجب بذاته علم حقيقي كمالياً بالأشياء؛ أيّ مبدأ انكشافها؛ و العلم الحقيقي بهذا المعنى ليس إجمالياً

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٢٧

بالنسبة إلى انكشاف الأشياء مفصّلة؛ إذ المجرى و المفصل متّحداً ذاتاً؛ و ذات الواجب ليس مجمل الانكشاف، بل مبدئه و علته. و بالجملة: لا - بدّ على هذا أن يراد بالعلم الإجمالي بالأشياء مبدأ انكشافها؛ فلا يكون الإجمالي بمعناه الظاهر المتعارف؛ و على أيّ تقدير يلزم عدم كون الأشياء منكشفة له على التفصيل قبل إيجادها مع أنّ المقتضى له و هو أحد الوجهين المذكورين موجود. و أمّا الإجمالي بالمعنى الثاني فحاصله أنّ ذاته تعالى لما كان مبدأ للأشياء بأسرها و مشتملاً على كمالاتها «١» نظراً إلى ما تقدّم من أنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء فصّح أنّ يقال بضرب من التجوّز إنّ مجمل الكلّ و معقول بسيط بمعنى أنّ تعقله بمنزلة تعقل الكلّ؛ و لا ريب في أنّ ذلك إطلاق مجازي و لا يرجع حاصله إلّا إلى ما ذكرناه من أنّ ذاته علم حقيقي بمعنى أنّه مبدأ الانكشاف؛ و لا يلزم منه إيجاب انكشافه لانكشاف الأشياء؛ غاية الأمر نظراً إلى المقدّمة المذكورة إيجابه لانكشاف كمالاتها و على وجه الإجمال و الاندماج؛ فلا يعلم به الماهيات بوجه؛ و على أيّ تقدير يلزم عدم انكشاف الوجودات و الماهيات على التفصيل و قد عرفت وجود المقتضى له. [٥]. و منهم من اقتصر على الحضور أيضاً و صحّح بأنّ مجرد حضور العلة يكفي لحضور جميع المعلولات و انكشافها على التفصيل و إن لم يوجد في الخارج؛ إذ المعلولات لوازم ذات العلة و رشحات وجوده؛ فكأنّها مندمجة فيه اندماجاً مقدّساً عن شوائب التكثر و التركّب؛ و هذا الاندماج يصحّ انكشافها التفصيلي و إن لم يوجد B ٥٣١/ بعد في الخارج؛ و ضعف ذلك بعد الإحاطة بما ذكرناه ظاهر.

(١). س: كما لا لانها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٢٨

[٦]. و منهم من ذهب إلى أنّ ذاته تعالى كما هو مظهر جميع أسمائه و صفاته كذلك هو مرآة لانكشاف الأشياء بأسرها عليه تعالى و مجلى يرى به و فيه صور الموجودات برمتها من غير حلول و اتّحاد؛ إذ الحلول يقتضى وجود شيئين لكلّ منهما وجود يغيّر وجود صاحبه و الاتّحاد يستدعى ثبوت أمرين يشتركان معنى في وجود واحد ينسب ذلك الوجود إلى كلّ منهما بالذات و هنا ليس

كذلك، بل ذاته بمنزلة مرآة يرى فيها صور الموجودات بأسرها و ليس وجود المرآة وجود ما يترأى فيها أصلا. و التوضيح: أن ما يظهر في المرآة و يترأى من الصور ليست هي بعينها الأشخاص الخارجية كما ذهب إليه الرياضيون القائلون بخروج الشعاع؛ و لا- هي صور منطبعة فيها كما اختاره الطبيعيون؛ و لا هي من موجودات عالم المثال كما زعمه الإشراقيون، بل هذه الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض و بتبعيه وجود الأشخاص المقترنة بجسم مشف و سطح صقيل على شرائط مخصوصة؛ فوجودها في الخارج وجود الحكاية بما هي حكاية و كذلك وجود الماهيات و الطبائع الكلية في الخارج؛ فالكلّي الطبيعي - أي الماهية من حيث هي - موجودة بالعرض؛ لأنه حكاية «١» الوجود و ليس معدوما مطلقا كما عليه المتكلمون و لا موجودا أصيلا كما ذهب إليه الحكماء، بل له وجود ظلّي تبعي.

و أنت تعلم أن محصل هذا الوجه أن الأشياء لما كانت لوازم ذاته و توابع وجوده فهي كالأظلال و العكوس له؛ فهو كمرآة حاكية لها و إن كان بينهما فرق من حيث إن الصور الظاهرة في المرآة إنما هي توابع الأشخاص الخارجة عن المرآة و إن كانت المرآة حاكية لها. فالمتبوع و الحاكي هنا متغيران؛ و أما الأشياء التابعة للواجب الظاهرة منه فهي مع كونه تعالى حاكيا لها تابعة له أيضا في الوجود لكونه

(١). س: حكايت.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٢٩

علّة لها. فالمتبوع و الحاكي هنا متحدان.

و بالجملة: لما كانت الأشياء بمنزلة العكوس A ٦٣١/ و الأظلال له و هو يحاكيها دائما و لا ينفك عنه تعالى و إنما تأخرها عنه مجرد التأخر الذاتي؛ فتكون منكشفة عنده دائما و يكون العلم به تعالى أيضا مستلزما للعلم بها؛ إذ العلم بالملزوم و المتبوع يستلزم العلم باللائم و التابع؛ و هذا على فرض تسليمه إنما يوجب انكشاف المبدعات و المعلولات القريبة لديه و المطلوب إثبات «١» كون الحوادث قبل وجودها منكشفة لديه.

[في قدرته تعالى]

من صفاته الكمالية القدرة؛ و لا ريب و لا خلاف بين العقلاء في ثبوتها له تعالى و إنما الخلاف في أن حقيقة القدرة الثابتة له تعالى ما ذا؟ فنقول: القدرة يطلق على معان أربعة:

[الأول]: صدور الفعل عن الفاعل بالعلم و الإرادة و المشيئة؛ و أنه يستحيل «٢» انفكاكه عنه و لو بالنظر إلى الذات؛ و بتقرير آخر: كون ذاته بذاته بحيث يصدر عنه الفعل على وفق العلم و الإرادة؛ و القدرة بهذا التقرير في الحقيقة هي الصفة الكمالية و بالتقرير الأول - أعني نفس الصدور - صفة إضافية مترتبة عليه؛ و الإيجاب المقابل للقدرة بهذا المعنى كون الفاعل بحيث يصدر عنه الفعل بلا علم و إرادة كالطباع و يقال له الإيجاب الطباعي.

[الثاني]: إمكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذات الفاعل من حيث هو فاعل و إن وجب صدور الفعل بالنظر إلى الداعي؛ فالإمكان هنا مجرد الإمكان الذاتي دون الوقوعي؛ و الإيجاب المقابل له هو امتناع الترك من الفاعل لذاته لا

(١). س: ثبات.

(٢). س: ان استحاله.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٣٠

لأجل الداعى.

[الثالث:] إمكان الفعل و الترك بالنظر إلى الداعى فى وقت و إن وجب فى وقت آخر. فالإمكان هنا إمكان وقوعى و لكنّه فى وقت و إن كان وقتا موهوما لا فى جميع الأوقات.

[الرابع:] إمكان الفعل و الترك بالنظر إلى الداعى فى جميع الأوقات و لو فى آن الحدوث؛ فالإمكان هنا إمكان وقوعى فى جميع الأوقات؛ و الإيجاب المقابل له هو امتناع الترك من ٦٣١/B جهة لزوم الداعى و نحوه من شرائط التأثير فى وقت من الأوقات؛ و يعبر عنه بالإيجاب الخاص.

و إذ عرفت ذلك فاعلم أنّ القدرة بالمعنى الأخير ممّا تفرد بإثباته الأشاعرة و نفاه الفلاسفة و المعتزلة جميعا إلّا أنّ المعتزلة لقولهم بالحدوث الزمانى و وقوع الترك فى زمان موهوم غير متناه لعدم وجود الداعى فيه قالوا بالإيجاب الخاص المقابل له؛ أعنى امتناع الترك فى وقت وجود الداعى و هو وقت حدوث العالم؛ و الفلاسفة لقولهم بالحدوث الذاتى و عدم وقوع الترك فى وقت من الأوقات قالوا بالإيجاب المطلق؛ أعنى امتناع الترك فى جميع الأوقات لأزلية الداعى.

ثمّ الأشاعرة إنّما أثبتوا القدرة بهذا المعنى للواجب تعالى لنفيهم الإيجاب مطلقا و تجويزهم الترجيح بلا مرجح؛ فقالوا: أوجد الله تعالى العالم فى الوقت الذى أراد فى الأزل أن يوجد فيه بدون مرجح سوى تعلق الإرادة؛ و بالإرادة لا يجب الفعل، بل كان له أن لا يوجد العالم؛ لأنه لا يسأل عمّا يفعل؛ و لا ريب فى بطلان ما ذهبوا إليه؛ لأنّ الفعل ما لم يجب لم يوجد؛ و اختيار الفاعل المختار أحد الطرفين بمجرّد الإرادة من دون مرجح ظاهر البطلان؛ فالحق انتفاء القدرة بهذا المعنى عنه تعالى.

و أما القدرة بالمعنى الثالث- أى إمكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٣١

الداعى فى بعض الأوقات و إن وجب الصدور فى وقت آخر- ممّا أثبتته المعتزلة للواجب تعالى؛ فإنّهم لمّا قالوا بحدوث العالم و مسبقيته بالعدم الزمانى قالوا: إنّ صدوره فى الوقت الذى وجد وجب بالنظر إلى الداعى و أمّا قبله- أعنى فى زمان عدمه- كان كلّ من صدوره و لا صدوره بالنظر إلى الداعى «١» ممكنا؛ و الفلاسفة لقولهم بقدوم «٢» العالم و عدم الانفكاك بينه و بين الواجب تعالى أنكروا ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب تعالى و قالوا بالإيجاب المقابل لها- أعنى امتناع الترك بالنظر إلى الداعى فى جميع الأوقات- و أوردوا على المعتزلة/٧٣١/A بأنّ ثبوت القدرة بمعنى إمكان الفعل و الترك بالنظر إلى الداعى فى زمان عدم العالم لا معنى له؛ إذ ظاهر أنّ فى زمان الترك لم يوجد داعى الفعل؛ فمع عدمه يكون الترك واجبا؛ كما أنّه مع وجوده يكون الفعل واجبا كما اعترفت به؛ فلا يثبت فى زمان الترك بالنظر إلى الداعى القدرة المفسّرة بالإمكان.

و بالجملة: اللانزاع على [ما] ذكره بالنظر إلى الداعى وجوب الترك فى وقت و وجوب الفعل فى وقت آخر؛ فأين القدرة بالمعنى المذكور؟

و على أىّ تقدير إنّ القائل بأحد الحدوثين- أعنى الزمانى أو الدهرى- و بمسبوقية العالم بالعدم الزمانى أو الواقعى لا بدّ أن يعتقد القدرة بهذا المعنى؛ إذ مع انتفائها لا يكون العالم مسبوqa بعدم حتى يتحقّق فيه ترك العالم أو إمكان الترك و الفعل.

و أما القدرة بالمعنى الثانى- أعنى إمكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات و إن وجب الصدور بالنظر إلى الداعى- فقد صرح بعضهم باتفاق المثبتين و الفلاسفة على ثبوتها للواجب سبحانه و نفي الإيجاب المقابل لها عنه تعالى.

و فيه أنّ الفلاسفة مصرّحون بامتناع ترك صدور النظام الكلّى عن الواجب

(١). س: الدعى.

(٢). س: تقدم.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٣٢

بالنظر إلى الإرادة التي عين الذات؛ فعدم الصدور عندهم ممتنع بالنظر إلى الذات؛ فكيف يكون الصدور و اللاصدور «١» ممكنا عندهم بالنظر إلى ذاته تعالى؟!

فإن قيل: المراد من القدرة بهذا المعنى هو الإمكان بالنظر إلى الذات مع قطع النظر عن الإرادة لا معها أيضا.

قلنا: لما كانت الإرادة في الواجب عين الذات، فقطع النظر عنها هو بعينه قطع النظر عن الذات.

والحاصل: أن الإرادة سواء فسرت بعلمه تعالى بالوجه الأصح - كما اختاره المحقق الطوسي و المعتزلة - أو بنفس علمه بنظام الخير - كما ذهب إليه المشاءون - أو بنفس علمه بذاته - كما نسب إلى الاشراقيين - أو بما يلزم علمه بذاته و بالنظام الصادر عنه من الرضاء و الابتهاج و الحب و العشق و أمثال ذلك هي عين ذاته عندهم؛ بمعنى أن ذاته بذاته/ B ٧٣١ فرد من الإرادة التي هي أحد الامور المذكورة قائم بنفسه و هو العلم أو الابتهاج الحقيقي الكمالى و منشأ بنفس ذاته لانتزاع مفهومهما الإضافى.

فالصدور لو وجب بالنظر إلى الذات أيضا؛ إذ حيثية الذات هي بعينها حيثية علمه و قدرته و إرادته، بل حيثية جميع صفاته الكمالية، كما أن حيثية قيويمته و «٢» عليته هي بعينها حيثية جميع صفاته الإضافية كما تقدم.

و على هذا فإذا وجب صدور العالم بالإرادة التي هي نفس الذات؛ فيكون صدوره أيضا واجبا بالنظر إلى الذات؛ فنسبة القول بإمكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات إلى الحكماء غير صحيح؛ و أيضا جمهور الحكماء مصرحون بأن الواجب تعالى علة مستقلة لإيجاد العالم و فاعل تام الفاعلية و ترتب الفعل على الفاعل التام المستقل واجب؛ فلا يعقل نسبة إمكانه إليهم؛ فإن القدرة فينا لما كانت

(١). س: الاصدور.

(٢). س: فلو.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٣٣

من الكيفيات النفسانية و مصححة للفعل و تركه و قوة على الشيء و ضده و تعلقها بالطرفين على السواء؛ فلا يكون فينا تامة؛ إذ مبادئ أفعالنا الاختيارية كالتصديق بترتب الفائدة و الشوق و الإجماع المسمى بالإرادة و الكراهة تكون واردة علينا من خارج؛ فجميع ما يكون لنا من إدراك عقلى أو ظنى أو تخيلى و شوق و مشيئة و إرادة و حركة يكون بالقوة لا بالفعل؛ و القدرة فينا هي بعينها القوة؛ و أما في الواجب فهي الفعل فقط؛ إذ ليس له جهة إمكانية؛ فلا يعقل تفسيرها بالإمكان.

و أيضا: أنهم قاطعون بأن فعل الواجب الحق متزه عن غرض و غاية زائدة على ذاته، بل ذاته كما هو فاعل الكل فهو غايته أيضا؛ بمعنى أنه فعل و أفاض؛ لأنه مبدأ الإفاضة؛ و هذه المبدئية صفة كمالية له لا يمكن أن يتخلف عنه لا لأنه يصير بتلك الإفاضة فياضا.

و بالجملة: أنه تعالى أوجد لاقتضاء صفة كمالية هي عين ذاته ذلك لا لأن يكتسب بذلك صفة كمالية لم تكن له حاصلة قبل ذلك؛ و لا ريب في أن الصدور لو لم/ A ٨٣١ يجب بالنظر إلى ذاته، بل كان كل من الصدور و اللاصدور ممكنا بالنظر إلى الذات لاحتاج في اختيار الصدور على اللاصدور إلى مرجح زائد على ذاته عائدا إلى ذاته أو إلى غيره؛ و على التقديرين يكون فعله معللا بغرض أو غاية زائدة على ذاته؛ فيلزم استكمالها بهذا الغرض؛ إذ الفاعل العالم المتمكن من الفعل أو الترك إذا اختار أحد الطرفين لو لم يكن معانيا لا بد أن يكون هذا الاختيار لأجل مرجح إما نفع عائد إليه من كسب محمده أو دفع مضره؛ أو إلى غيره؛ و إيصال النفع إلى الغير إذا لم يكن باقتضاء الجود الذاتى فلا- بد أن يكون للفاعل فيه غرض يرجع إلى ذاته أيضا و كل فاعل لغرض يكون مستكملا بذلك الغرض؛ إذ لو لم يكن ذلك كمالا له و مع ذلك فعله كان عبثا.

فظهر أن القدرة على رأى القائلين بعينية الإرادة للذات و بكونه تعالى تام

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٣٤

القدرة و القوة، متقدّسا عن شوائب العجز و القصور، متنزّها عن لواحق النقص و الفتور، هو المعنى الأول الذي اتفق الكلّ من الحكماء و الملتين على ثبوته للواجب تعالى؛ و هو كونه تعالى بحيث يصدر عنه الفعل بالعلم و المشيئة؛ و هذا ينطبق على رأى كلّ واحد من القائلين بعينية الإرادة التي هي الداعي إلى الفعل.

و الدليل على ثبوته للواجب هو أنّ بعد ثبوت استناد العالم إليه و كونه عالما بذاته و بالأشياء يثبت القدرة بهذا المعنى - أى المعنى الأول - و لا مجال لتطرق الشبهة فيه.

و أما التعريف للقدرة الخاصّ بكون الإرادة هي العلم بالأصلح؛ فالإيجاد يترتب عليه على نحو ما تعلق به و لذلك قالوا بحدوث العالم لا اعتقادهم أنّ الوجه الأصلح هو كون العالم حادثا بالحدوث الزمانى.

و أمّا التعريف الخاصّ بكونها نفس العلم بالنظام الأوفق فهو كونه تعالى بحيث يتبع فعله علمه بنظام الخير؛ و على هذا يكون العالم حادثا بالحدوث الذاتى؛ إذ المنشأ لإيجاد العالم إذا كان/ ٨٣١ B/ مجرد هذا العلم فلا- بدّ أن يترتب عليه و يكون تأخره عنه بمجرد التأخر الذاتى.

و أمّا الخاصّ بكونها نفس العلم بالذات؛ فهو كونه تعالى بحيث يتبع فعله علمه بذاته؛ فإنّ الإشراقتين المنكرين للعلم الحصى بالأشياء لم يجعلوا العلة الباعثة للإيجاد هو العلم العقلى الحصى، بل قالوا: إنّ الباعث لإيجادها منكشفة «١» بالعلم الحصى الإشراقى هو علمه بنفس ذاته؛ فالإرادة عندهم مجرد هذا العلم.

و أمّا على جعل الإرادة ما يلزم العلم بالذات بنظام الخير من الابتهاج و الرضاء و الحبّ و العشق و أمثالها ممّا يتضمّن معنى ما يعتبر عنه فى الفارسية نحو «استن»؛ فتعريفها هو كونه تعالى بحيث يتبع فعله رضاء أو ابتهاجه بذاته و فعله.

(١). س: + لا به.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٣٥

ثمّ جمهور المتكلمين على أنّه تعالى فاعل بالقصد و جعلوا الإرادة هي القصد؛ و ردّ عليهم باستلزامه التكرّر و التجسّم؛ و يأتى تحقيق الحقّ فى حقيقة إرادته سبحانه.

فظهر أنّ قدرته تعالى عند الحكماء هو كونه تعالى بحيث يصدر الفعل بالعلم و الإرادة من دون التخلف؛ و بتقرير آخر: كونه بحيث يتبع فعله علمه أو ترتب فعله على علمه و أمثال ذلك؛ فنسبة إمكان الصدور و اللاصدور إليهم غير صحيح، لتصريحهم بوجوب الصدور؛ و الأدلة المذكورة يساعدهم؛ و ليس على وجوب اتصافه بإمكان الصدور و اللاصدور دليل قاطع يطمئنّ به النفس.

و ما قيل: «إنّ هذا الإمكان صفة كمالية؛ إذ المتمكّن من الترك بالنظر إلى ذاته أقوى من غير المتمكّن «١»؛ فانتفاؤه عنه نقص له» ضعيف؛ إذ بعد ثبوت أنّ كون ذاته بذاته مبدأ لإيجاد العالم صفة كمالية له و عدم مبدئيته له نقص يلزم وجوب ترتب الصدور على ذاته؛ إذ إمكانه يرفع مبدئيته التامة التى هي الصفة الكمالية، بل يوجب كون صفة كمالية له تعالى بالقوة لا بالفعل مع أنّه تعالى منزّه عن شوائب القوة و الإمكان، و جميع الصفات الكمالية حاصله له بالفعل و بالوجوب.

و لبت شعري أى فرق بين العلم بمعنى انكشاف الأشياء عليه تعالى و بين القدرة بمعنى صدورها/ ٩٣١ A/ عنه تعالى؛ فإنّه كما يجب انكشافها عنده و ليس فى وجوبه نقص له تعالى، بل النقص فى إمكانه، فكذلك لا يلزم نقص فى وجوب صدورها عنه، بل النقص فى إمكانه.

نعم لما كان اللازم من وجوبه الحدوث الذاتى للعالم و هو يستلزم عدم تناهى العالم من جانب الأزل و ادعى جماعة إجماع الملتين على تناهيه لا بدّ من القول بمسبوقيته من القدم الزمانى كما عليه المتكلمون أو الواقعى كما اختاره جماعة

(١). س: غيره التمكن.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٣٦

من أهل الديانة؛ و حينئذ لا بدّ أن يفسر القدرة بما كان ملزوما للحدوث بأن يقال:

هى كونه تعالى بحيث يصدر عنه العالم بالعلم و المشيئة فى الوقت الذى يمكن صدوره فيه من دون تخلف؛ و بتقرير آخر: هو كونه بحيث يتبع فعله علمه فى الوقت الذى يصلح للتبعيه و أمثال ذلك.

[فى عموم قدرته تعالى]

اتفق الفلاسفة و المليون على عموم قدرته سبحانه و هذا العنوان و إن كان مجمعا عليه إلّا أنّه وقع التنازع فى المقصود منه:

ف قيل: المراد منه أنّ قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات الموجودة؛ أى جميع الموجودات مستندة إلى إرادته و قدرته بلا واسطة غيره.

و قيل: المراد به أنّ جميع الموجودات مستندة إلى قدرته سواء كان بلا واسطة أو بواسطة.

و قيل: المراد به أنّ ما هو ممكن بالإمكان الذاتى مقدور له تعالى؛ أى أنّه تعالى يقدر على إيجاده بلا واسطة أو بواسطة؛ فجميع الممكنات الموجودة مستندة إليه تعالى بلا واسطة أو بواسطة؛ و جميع الممكنات المعدومة- أى ما هو ممكن فى حاقّ الواقع و متن نفس الأمر سواء وجد فى وقت أو لم يوجد أصلا لأجل مصلحة- مقدور له تعالى بواسطة أو بدونها و يمكن له تعالى أن يوجد بالنظر إلى ذاته و إن لم يمكن بالنظر إلى أمر خارج من مصلحة راجعة إلى النظام الكلى.

و قيل: المراد به أنّه تعالى يقدر على إيجاد كلّ ممكن ذاتى موجود أو معدوم بلا واسطة غيره بالنظر إلى ذاته، مثلا يقدر على إيجاد حركة B/٩٣١/ زيد بلا واسطة زيد و على إيجاد ممكن ذاتى لم يوجد و لا يوجد قطّ كذلك؛ فالممكنات

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٣٧

الموجودة «١» بأسرها واقعة بقدرته تعالى بلا واسطة غيره و الممكنات المعدومة مقدورة له بلا واسطة أيضا.

و الظاهر: أنّ الاحتمالين الأولين غير مقصودين لأحد من العنوان المذكور لثبوتهما بعد إثبات التوحيد و حدوث العالم بأى معنى كان، بل يثبت أحدهما بمجرد أدلّة إثبات الصانع؛ فلا حاجة إلى تجسّم استدلال آخر مع أنّهم ذكروا لإثبات هذا العنوان أدلّة على حدة. و الاحتمال الآخر هو مقصود الأشاعرة من العنوان المذكور؛ لأنّهم قالوا:

المراد منه أنّ ما سوى الذات و الصفات من الموجودات واقعة بقدرته و إرادته ابتداءً بلا واسطة غيره؛ و كلّ ممكن الوجود بذاته يمكن صدوره عنه بحيث لا يجب عليه شىء و لا يمتنع عليه شىء. نعم عادة الله جارية بإيجاد بعض دون بعض؛ و ضعف ذلك من حيث نفى التوسط و حديث جريان العادة الموجب للترجيح بلا مرجح لا يخفى على أحد.

و الاحتمال الثالث ممّا نسب إلى المحققين من الكلاميين و الحكماء؛ لأنّهم قالوا: إنّ تعالى من حيث ذاته و قدرته الكاملة قادر على إيجاد كلّ ممكن ذاتى لكنّ إرادته و عنايته متعلّقة بتأمّ الكائنات على الوجه الأكمل الأصح بحال الكلّ؛ و القوابل مستعدّة بحسب مشيئته لقبول بعض أنحاء الوجودات دون بعض؛ فكلّ ما يدخل من الممكنات فى الوجود قائما هو على وفق مشيئته و عنايته و ملاحظته لنظام الخير إمّا بالذات كالخيرات أو بالعرض كالشورور؛ و جميعها مستند إليه تعالى و لا يدخل فى الوجود شىء إلّا و هو معلول قدرته و إن كانت بوسائط و أسباب راجعة إليه و ليس شىء من تلك الوسائط مضادا له فى حكمه «٢» و لا منازعا له فى سلطانه و كلّ ما لا يدخل فى الوجود من الممكنات قائما هو أيضا لأجل

(١). س: الوجوده.

(٢). س: حكمه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٣٨

عنايته و على وفق مشيئته و ملاحظته/٠٤١/ A لنظام الخير و لكنّها مقدوره له تعالى بالنظر إلى ذاته و قدرته بلا توسط و بتوسط بعض أسباب و شروط راجعه إليه؛ فهو قادر على إيجاد ما لم يوجد و لن يوجد من الممكنات من حيث ذاته إلّا أنّ عدم إيجاده لأجل العناية و ملاحظه نظام الخير كما يقولون في سائر التخصيصات الواقعة في النظام الكلي.

و قد استدّلوا على عموم القدره بهذا المعنى - أي على قدرته على إيجاد الممكنات المعدومه بالنظر إلى ذاته - بأنّ «١» علة المقدورية - أعني الإمكان - عامه مشتركه بين جميع الممكنات الموجوده و المعدومه؛ فيكون جميعها مقدوره له تعالى.

و لا يخفى: أنّ هذا الاحتمال الثالث الذي هو أرجح الاحتمالات لعموم «٢» القدره ينسب إلى أهل التحقيق من الحكماء و المتكلمين. و حاصله: أنّ معنى عموميّه القدره هو أنّه كما أنّ جميع الممكنات الموجوده مقدوره له و قد وجدت بأسرها بقدرته سبحانه بلا واسطه أو بواسطه فكذاك جميع الممكنات المعدومه؛ أي كلّ ما هو ممكن بالنظر إلى ذاته و إن امتنع بسبب غيره مقدوره له تعالى بواسطه أو بدونها بالنظر إلى ذاته تعالى و إن لم يوجد بالنظر إلى العناية و مصلحه راجعه إلى نظام الخير؛ و أنت تعلم أنّ العناية بمعنى العلم بنظام الخير و العلم به أو مصلحه راجعه إليه هو عين الذات أو راجع إلى حيثية الذات بمعنى أنّ الذات بذاته منشأ و مبدأ له و ما يصدر أو لا يصدر لأجل مقتضى الذات يكون واجب الصدور أو اللاصدور «٣» بالنظر إلى الذات؛ فلا معنى لإمكان صدوره و مقدوريته بالنظر إلى الذات.

و الحاصل: أنّ كلّ ما وجد كان واجب الصدور بالنظر إلى الإراده الراجعه إلى حيثية الذات و كلّ ما لم يوجد كان ممتنع الصدور بالنظر إلى عدم الإراده الراجعه

(١). س: فان.

(٢). س: لغوم.

(٣). س: الاصدور.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٣٩

إلى الذات أيضا؛ إذ الذات التي ليست له صفة بالقوة و جميع صفاته فعليه إذا لم يصدر عنه شيء يكون عدم الصدور لعدم اقتضائه/B/ ٠٤١/ الراجع إلى حيثية الذات؛ كيف و كلّ ما تعلقت به الإراده التي هي العلم الناشئ عن مجرّد الذات بذاته صار واجب الصدور بالنظر إلى الذات؛ و توهم الإمكان في صدوره بالنظر إليه باطل؛ إذ كما أنّ الإراده التي هي نفس العلم واجبه الصدور بالنظر إلى الذات و إلّا لا بدّ لمرجح لوجوبه و لا يعقل مرجح غير الذات لحصول علة الفعلي و كذلك ما يترتب عليها من صدور الأشياء على الوجوب واجب الصدور بالنظر إلى الذات؛ إذ كما أنّ إرادته وجوده ما لم يوجد أصلا كانت ممتنعه بالنظر إلى الذات و لا معنى لإمكانها؛ إذ معه لا بدّ لمرجح يريخ عدمها - أي عدم حصول الفعلي للذات - و هذا باطل سواء كان هذا المرجح أمرا وجوديا و هو ظاهر أو عدميا - أعني عدم علة الوجود - و هو أيضا باطل؛ لأنّ ذلك يرفع كون الواجب بذاته علة لعلمه الفعلي كذلك وجود ما لم يوجد لعدم الإراده ممتنع بالنظر إلى الذات أيضا.

و بالجملة: ما لا يوجد أصلا ليس له علة الوجود و علة الوجود هو الواجب تعالى إمّا بواسطه أو بدونها؛ فإذا لم يكن لشيء علة الوجود تكون عليته مفقوده عن الواجب و لا تكون له بالنظر إلى ذاته عليه؛ فكيف يمكن أن يكون مقدورا له بالنظر إلى ذاته؟! و إن شئت بيان ذلك بوجه أوضح نقول: لا ريب في أنّه على قاعدة الإمكان الأشرف الموروثة من القدماء لا يوجد ممكن أحسن إلّا

وقد وجد ما يتصور من الممكن الأشرف قبله بمعنى أن ما يصدر عن الواجب أولاً- هو ما لا- يتصور أقرب إليه منه ولا يعقل في الممكنات أشرف منه بحيث لا يمكن أن يتصور بينهما في المرتبة شيء يكون واسطة بينهما بأن يكون أحسن من الواجب و أشرف من الصادر الأول و كذا الحال في ما يصدر عن الصادر الأول بالنسبة إليه و في ما لللمعات العرشية، النص، ص: ٣٤٠

يصدر عن الصادر الثاني بالنظر إليه و عن الثالث بالقياس إليه و هكذا إلى آخر السلسلة الطولية/ ١٤١ A/ الذى يبلغ من ضعف الوجود و القرب من العدم حدًا لا يمكن أن يكون واسطة لصدور شيء أصلاً.

[١.] ففي السلسلة الطولية كل ما كان ممكناً قد وجد و ما لم يوجد لم يكن ممكناً حتى يتصور مقدورته بالنظر إلى الذات.
[٢.] و أما في السلاسل العرضية و إن تصوّرت فيها ممكنات ذاتية لم توجد إلا أن ترتب السببي و المسببي الذى هو مقتضى العناية الناشئة عن بحت الذات الإلهية اقتضى وقوع تلك السلاسل على النحو الواقع؛ إذ الممكن من جهات التكثر الموجبة لتكثر المعلولات في السلاسل العرضية إنما هو ما حصل في الواقع و ما لم يحصل من المعلولات الممكنة فيها لم توجد له علة مقتضية لوجوده و عدم العلة مستند إلى العناية الناشئة عن مجرد الذات؛ فأمثال هذه الممكنات ليس للواجب تعالى عليه بالنسبة إليها لا بلا واسطة و لا بواسطة؛ فلا معنى لمقدوريتها بالنظر إلى ذاته تعالى؛ و أما التخصّصات الواقعة في الممكنات الموجودة من خصوصية القدر و الكم و الكيف و الوضع و أمثالها دون غيرها مع إمكانه الذاتي إنما هو مستند إلى العناية أيضاً أو إلى وجوداتها الخاصة نظراً إلى أن استناد أمثال المذكورات إلى وجودات الأشياء بعد تحقّقها ممكن بخلاف استناد أصل وجوداتها.

فعلى الأول- أى كون التخصّصات المذكورة مستندة إلى العناية الناشئة عن محض الذات- لا يكون غيرها كأن يكون قطر الفلك الأعظم أضعاف الواقع و جرم أحد التيرين أو بعض الكواكب أعظم أو أصغر من الواقع و غير ذلك بالنظر إلى الذات كما ظهر وجهه. و على الثانى و إن أمكن أن يقال بإمكان غيرها بالنظر إلى الذات و استناد ما هو الواقع إلى نحو الوجود و اقتضاء خصوصية الوجودات إلا أن أصل الوجودات

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٤١

الخاصة لما كان صدورها بمقتضى العناية الراجعة إلى الذات و الكل يرجع إليه في الحقيقة؛ فلا يبقى إمكان مقدورية الغير بالنظر إلى ذاته تعالى.

وقد ظهر أن الممكنات/ ١٤١ B/ المعدومة لا يعقل و لا يتصور في السلسلة الطولية حتى يمكن أن يكون مقدورة له تعالى بالنظر إلى ذاته و يتصور في السلاسل العرضية و اللواحق العرضية من القدر و الكيف و الوضع و غير ذلك إلا أنها لعدم تعلق العناية لحصولها و عدم علية من جانب المبدأ لوجودها لا يمكن أن يكون متعلق القدرة و لو بالنظر إلى الذات.

ثم لا أدري أن مجرد إمكان الصدور بالنظر إلى الذات مع امتناع الصدور لأجل الغير أى كمال للذات الإلهية حتى يكون عدمه نقصاً له تعالى؟!

ثم إن هذا الغير الذى منع الصدور هل هو غير واقع بعنايته الذاتية و مشيئته الأزلية الراجعة إلى ذاته أو واقع بها؟! و الأول كفر صريح «١» و الثانى يوجب اقتضاء الذات بذاته عدم صدوره؛ فكيف يكون صدوره ممكناً بالنظر إلى الذات؟!

وقد ظهر ممّا ذكر أن شيئاً من الاحتمالات الأربعة لعموم القدرة ممّا لا وقع له.

و التحقيق عندى أن المراد بعمومية القدرة هو أن صدور جميع ما تقتضى صدوره في السلسلة الطولية قاعدة الإمكان الأشرف من صدور الأشرف فالأشرف إلى أن ينتهى إلى ما لا يتصور أحسن منه في الوجود- كالهولى الأولى- تعلقت به القدرة و خرج من العدم إلى الوجود؛ و لم يبق بين موجودين متصلين في هذه السلسلة فرجة يمكن أن يتخلل فيها ممكن آخر يكون أحسن من الأول و أشرف من الثانى، بل وقع بين أجزاء هذه السلسلة اتصال في قرب كل لاحق إلى سابقه في الشرافة و الكمال بحيث لا يتصور معه أن يقع بين

جزءين منها ممكن آخر يكون مغايرا بنحو من المغايرة لسائر أجزائها؛ فلا يتصور فى الممكنات

(١). س: صحيح.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٤٢

ممكن أشرف و أقرب إلى المبدأ الأول من الصادر الأول ثم الثانى ثم الثالث و هكذا إلى الانتهاء؛ فالصادر الأول متصل بصرف الوجود و آخر الصوادر متصل بصرف العدم و كذا صدور كل ما يقتضى صدوره فى السلاسل /A ٢٤١/ العرضية من قضية «١» ترتيب الصدور، و ترتب السببى و المسببى؛ و جهات التكثر الواقعة فى العلل العرضية من تكثر الأنواع و الأفراد و العوارض و الآثار و غير ذلك قد تعلقت به القدرة و أخرج من العدم إلى الوجود و لم يبق شىء يمكن أن يوجد بالنظر إلى جهات التكثر و حصول علته و لا يوجد، بل كل ما كان ممكن الوجود بالنظر إلى ترتيب الصدور المستند إلى العناية الإلهية تعلقت به القدرة و صار موجودا؛ و كل ما لم يوجد لم يكن ممكن الصدور بالنظر إلى الترتيب و ملاحظة العلل و الأسباب و إن كان ممكنا بالنظر إلى ذاته و مفهومه. فالمراد من عموم القدرة فى السلسلة الطولية هو أن جميع ما كان ممكنا فى تلك السلسلة بالنظر إلى ذاته صار موجودا و متعلقا للقدرة الكاملة؛ و فى السلاسل العرضية هو أن جميع ما كان ممكنا بالنظر إلى العلل و الأسباب صار متعلق القدرة و موجودا؛ و لم يخرج شىء من الممكنات الذاتية فى الأولى و الممكنات بالنظر إلى العلل و الأسباب فى «٢» الثانية عن تناول القدرة؛ و ما لم تتعلق به القدرة إما لم يكن ممكنا بالنظر إلى ذاته و ذات العلة أو لم يكن ممكنا بالنظر إلى ذات العلة؛ فلا يبقى شىء يكون ممكنا بالنظر إلى ذات العلة و لا يكون موجودا متعلقا للقدرة.

فإن قلت: ما أنكرته هو بعينه أحد الاحتمالين الأولين اللذين قلت إنهما يثبتان بثبوت التوحيد و حدوث العالم؛ إذ حاصل ما قررتة و اخترته هو أن جميع الموجودات الواقعة فى السلاسل الطولية و العرضية تعلقت به القدرة الإلهية بأحد

(١). س: القضية.

(٢). س: و.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٤٣

الوجهين و خرج من الوجود إلى العدم؛ و هذا هو أحد الاحتمالين، بل هو القدر المشترك بين الاحتمالات الأربعة. قلت: البون بينهما ظاهر لا- يخفى؛ و الفرق بينهما من الثرى إلى الثرى؛ فإن مبنى الاحتمالين الأولين على استناد جميع الممكنات /B ٢٤١/ الموجودة إلى القدرة الإلهية بأحد الوجهين لا أن يكون بعضها مستندا «١» إلى قدرة أخرى بالاستقلال مع تجويز تصور بعض الممكنات الذاتية و الغيرية فى السلاسل الطولية و العرضية؛ و مبنى ما ذكرناه على تعلق القدرة بإيجاد كل ممكن ذاتى و غيرى فيها و صدور الجميع بالقدرة الكاملة و عدم خروج شىء منها عن تعلقها.

[فى إرادته تعالى]

و من صفاته الكمالية الإرادة؛ و قد اتفق المليون و الحكماء «٢» على كونه تعالى مريدا و غير خفى أن إيجاد العالم منه تعالى إنما يتحقق بإرادته تعالى؛ فإرادته «٣» ما يصير سببا للإيجاد.

و هى عند المشائين من الحكماء عبارة عن العلم بنظام الخير؛ لأنهم قالوا: إن العلم الحصى العقلى بالأشياء هو سبب إيجادها. و عند الإشراقيين منهم هى العلم بنفس ذاته المقدسة؛ لأنهم لما أنكروا العلم الحصى و جعلوا علم الواجب منحصرا فى الحصى قالوا: علمه تعالى بنفس ذاته هو الباعث لإيجاد الأشياء منكشفة لديه.

و عند جماعة كالمحقق الطوسي و جمهور المعتزلة هو العلم بالأصلح؛ لأنهم قالوا: إنَّه الباعث لإيجاد الأشياء في الوقت الذي وجد فيه. و عند المتكلمين هو القصد بمعناه الظاهر.

(١). س: مستند.

(٢). س: + و.

(٣). س: فاراته.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٤٤

و ظاهر كلام جماعة من الحكماء أنَّ الإرادة ما يلزم العلم بالذات و بنظام الخير من الابتهاج و الرضاء و الحب و أمثال ذلك ممَّا يتضمَّن معنى المعبر عنه بالفارسية ب «خواستن» و لا- يخفى أنَّ القدرة فينا هو التمكَّن من الفعل؛ و المشيئة هو القصد أو الميل إلى الفعل أو الترك بحسب المصلحة أو المفسدة بحيث يحتملها جميعا؛ و الاختيار إثارة أحد الطرفين و ترجيحه و تعيَّن الميل إليه بحسب المصلحة؛ و الإرادة تعلق القصد بعنوان العزم و الجزم إلى أحد الطرفين اللذين اختاره و مال إليه.

و بعبارة أخرى: هي شوق متأكد يحصل عقيب داع هو تصوُّر الملائم تصوُّرا علميا أو ظنِّيا أو تخيُّليا موجبا لتحريك الأعضاء الآلية لأجل تحصيل ذلك الملائم.

و على/ ٣٤١ A ما ذكر فالمشيئة بعد تعيين أحد الطرفين يصير اختيارا و الاختيار بعد العزم و الجزم يصير إرادة. فالمختار من ينظر في أحد الطرفين و يميل إليه و المرید هو الناظر العازم إلى الطرف الذي مال إليه. فالاختيار متوسط بين المشيئة و الإرادة؛ لأنَّ الفاعل شاء أولا ثمَّ يرجح أحد الطرفين ثمَّ يعزم عليه.

فالمشيئة إذا عزمت يصير إرادة؛ و التفرقة بين هذه الامور و كونها على النحو المذكور- كما أشرنا إليه- إنَّما هو بالنسبة إلينا؛ فإنَّها متغيرة فينا مفهومها و مصداقا و مغايرة للعلم الذي هو انكشاف الامور الخارجة عن نفوسنا أو الصور المرتسمة فيها؛ فلبراءته عن النقص و الكثرة و كونه تاما فوق التمام لا تكون هذه الامور فيه متغيرة، بل حقيقة الجميع و مصداقها أمر واحد شخصي هو مجرد الذات بذاته. نعم يتغير بمجرّد المفهوم. فالذات من حيث مبدئيتها لانكشاف الأشياء علم و من حيث تمكُّنه من صدورها بالوجوب- أي من حيث ترتب صدورها عليه و تابعيتها له- قدرة و من حيث منشئته للرجحان المطلق مشيئة و من حيث مبدئيتها لرجحان خصوصية أحد الطرفين اختيار و من حيث منشئته لتبعيته و لزومه إرادة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٤٥

فذاته بذاته منشأ و مبدأ لهذه الامور و انتزاعها عن غير مدخلية شيء آخر و مبدئيتها لكل منها في ضمن فاعليته التامة و مبدئيتها المطلقة و قيوميته الحقة لكل؛ فإنَّ مبدئيتها للجميع و صدور الكل منه بالوجوب يندرج فيه مبدئيتها للرجحان المطلق و رجحان أحد الطرفين إيجابه. فمنشأ انتزاع هذه المفاهيم و غيرها صرف الذات بذاته؛ و أمَّا فينا فهذه الامور مبادئ مختلفة متعددة بعددها، حادثه في نفوسنا؛ إذ مبدأ الرجحان المطلق قصد و ميل ضعيف يحدث فينا؛ و هو المراد بالمشيئة؛ و مبدأ رجحان أحد الطرفين ميل أقوى من الأوّل يحدث؛ و هو المراد بالاختيار؛ و مبدأ إيجابه ميل قوى و/ ٣٤١ B/ قصد مؤكّد؛ و هو المراد بالإرادة.

و قد ظهر ممَّا ذكر أنَّ المعنى الحقيقي الكمالى للإرادة كغيرها من صفاته تعالى هو مجرد الذات بذاته و لها معنى إضافي مترتب على الحقيقي- أعنى الذات- و هو الذي يترتب عليه الفعل بلا واسطة و يصير الصدور لأجله واجبا؛ فإنَّك قد عرفت أنَّ الإرادة ما يتبعه الفعل و يلزمه ذات الواجب سبحانه بذاته و إن كان مبدأ الكل و مصدره و يترتب الجميع عليه إلا أنَّ ذلك مسبوق بعلمه تعالى بذاته و بما يصدر عنه. فوجوب الصدور إنَّما هو بعد العلم أو ما يلزمه و يليق بالواجب تعالى من الرضاء أو البهجة أو الحب أو أمثال ذلك ممَّا يتضمَّن ما يعبر عنه في الفارسية ب «خواستن».

فالإشراقيون المتكثرون للعلم الحصولي القائلون بأنه تعالى فاعل بالرضاء بمعنى أن إيجاده في العالم لا- يتوقّف على علم فعلى حصولي، بل بمجرد علمه بذاته تصدر عنه الأشياء منكشفة لديه، قالوا: إن إرادته هو علمه بذاته لترتيب الصدور عليه من دون توقّفه على شيء آخر.

والمشؤون القائلون بأنّ فاعليته للصور المرتسمة في ذاته بالرضاء لصدورها عنه بمجرد علمه بذاته من دون توقّفها على صور أخرى و للأشياء الخارجية

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٤٦

بالعناية؛ بمعنى أن العناية التي هي العلم الحصولي الفعلي بنظام الخير هو السبب لصدور الأشياء الخارجية، قالوا: إن إرادته هي علمه بذاته و علمه بنظام الخير؛ لأنهما سببا صدور الصور العلمية و الأشياء العينية.

و القائلون بالحدوث الزماني لما التزموا بالانفكاك «١» بين الواجب و العالم لم يمكنهم أن يجعلوا مجرد العلم بالذات أو به و بالنظام الجملي علمه الإيجاد و إلّا لم يقع الانفكاك، [و] قالوا: الإرادة التي هي باعث الإيجاد هو العلم بالأصلح؛ و قد تعلق في الأول بإيجاد العالم في الوقت الذي وجد.

ثمّ ظاهر كلام بعض /A ٤٤١/ الحكماء و صريح جماعة من المتكلمين أن الإرادة لما كانت صفة يترتب عليها الفعل و نحن نرى و نعلم أن مجرد العلم لا يصير سببا لذلك؛ فلا بدّ أن يتبع العلم و يلزمه معنى آخر يتضمّن ما يعبر عنه في الفارسية ب «خواستن» و هو حقيقة الإرادة دون ملزومه الذي هو العلم.

فقال الأولون: هو ما يلزم علمه بذاته و بمعلولاته من الرضاء و الابتهاج أو الحبّ أو العشق أو أمثال ذلك ممّا يتضمّن المعنى المعبر عنه ب «خواستن» و لكن على وجه متقدّس عن التغيّر و الانفعال و الاستكمال بالغير؛ و بالجملة على وجه يليق بجناب قدسه.

و قال الآخرون: هو القصد الخاصّ الباعث للفعل بمعناه المعروف الذي تفهمه من ظاهر لفظ الإرادة و المشيئة.

و لا يخفى أن القائل بالقصد إن أراد به «٢» القصد الحادث في وقت الإيجاد ففساده ظاهر بأيّ معنى أخذ؛ إذ لا يكون الواجب محلاً للحوادث؛ و إن أراد به «٣» القصد اللازم للعلم بالأصلح في الأزل المترتب عليه بمعنى أنّه بعد علمه الأزلي بالأصلح؛ أعني بإيجاد العالم على النحو الواقع في الوقت الذي حدث و تعلق

(١). س: الانفكاك.

(٢). س: به.

(٣). س: به.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٤٧

قصده في الأزل أيضا بإيجاده في الوقت الذي وجد و إن أراد بالعلم بالأصلح و القصد ما يوجب الاستكمال و التكتّر ففساده ظاهر؛ و إن أراد بهما «١» ما يلزم الذات من العلم بنظام الخير و أطلق عليه الأصلح لكونه في الواقع خيرا أو أفضل ما يتصوّر من النظام و ممّا يلزم هذا العلم من الرضاء أو الابتهاج أو نحوه إلّا أنّه التزم تخلّل العدم الواقعي بين الواجب و العالم نظرا إلى إجماع الملتين فبان تحقيقه.

و بذلك يظهر جليّة الحال في قول من جعل الإرادة مجرد العلم بالأصلح من دون التزام معنى آخر هو القصد.

و التحقيق في هذا المقام أن الذات- كما تقدّم- هو غير الإرادة بمعناها الحقيقي بمعنى أن ما هو الحقيقة و الكمال من الإرادة هو ذاته بذاته؛ فهو العلم الحقيقي و الابتهاج الحقيقي؛ فمصادق هذه الثلاثة و حقيقتها أمر واحد /B ٤٤١/ هو الذات. ثمّ يلزم الذات معنى إضافي هو انكشاف الذات و صور الأشياء الخارجية عنده و الابتهاج بالذات و معلولاته؛ إذ أشدّ علم بأشدّ معلوم يوجب أشدّ الابتهاج؛

و الانكشاف و الابتهاج بهذا المعنى لكونهما إضافيين فهما مفهومان متغايران و إن اتّحدا في الحقيقة و المصداق؛ و كلّ منهما يطلق عليه الإرادة بالمعنى الإضافي؛ فالإرادة لما كانت ما يصدر لأجله الفعل و صدور العالم إنّما هو عن ذات هو حقيقة العلم و الإرادة و الابتهاج و غيرها من صفاته الكمالية و تنتزع عنه إرادة إضافية هي العلم الإضافي الانكشافي و الابتهاج الإضافي اللاتق بجناب قدسه؛ أى ما لا يوجب انفعالا و تغيرا في ذاته و هما لازمان للذات متقدّمان على الإيجاد؛ فيصحّ إطلاق الإرادة عليهما و استناد الإيجاد إلى كلّ من الثلاثة- أعنى الذات و العلم و الابتهاج الإضافيين- باعتبارات؛ فإنّ الذات من حيث إنّها علم الكلّ في الحقيقة و الجميع رشحات فيضه وجوده هو الإرادة بمعناها الحقيقي و ما

(١). س: ارادتهما.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٤٨

يلزمه أولا- أعنى العلم الإضافي الانكشافي بذاته و بالصور المرتسمة في ذاته- لما كان متقدّما على الإيجاد فهو متوقّف عليه؛ فيصحّ إطلاق الإرادة عليه بهذا الاعتبار و كذا الحال في ما يلزم هذا العلم من الابتهاج الإضافي.

و لا تظنّ أنّ ابتهاجه بما يصدر عنه وجه له يوجب استكمال غيره و التفات العالى إلى السافل؛ لأنّه لما علم ذاته الذى هو أجلّ الأشياء بأجلّ علم يكون مبتهاجا به أشدّ الابتهاج و من ابتهاج بشيء ابتهاج بجميع ما يصدر عنه من أجلّ أنّه يصدر عنه؛ فالواجب يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها، بل لأجل أنّها صدرت عن ذاته.

قالوا: إنّ لهذا المعنى في الإيجاد نفس ذاته تعالى و كلّ ما كان فاعليته لشيء على هذا السبيل لا يكون فاعلا و غاية معا لهذا الشيء. و ما قيل: «إنّ العالى لا يريد السافل و لا يلتفت إليه في فعله و إلّا كان/ A ٥٤١/ مستكملا به، لكون وجوده أولى له من عدمه و العلة لا يستكمل بالمعلول» لا ينافي ما ذكرناه؛ إذ المراد من الإرادة و الالتفات المنفيين عن العالى بالقياس إلى السافل هو ما يكون بالذات لا بالعرض؛ فلو أحبّ الواجب معلوله و ابتهاج به و أراد له لأجل كونه أثرا من آثار وجوده و رشحا من رشحات فيضه و وجوده لا يلزم أن يكون وجوده له خيرا و بهجة، بل بهجته إنّما هي بما هو محبوب بالذات و هو ذاته الذى كلّ كمال و جمال رشح من كماله و جماله؛ فلا يلزم من حبه و إرادته له استكمال غيره؛ لأنّ المحبوب و المراد بالحقيقة نفس ذاته، كما أنّك لو أحببت إنسانا فتحبّ آثاره من حيث إنّها آثارها لا من حيث ذواتها لكان محبوبك في الحقيقة ذلك الإنسان لا تلك الآثار.

و بما ذكرناه صرح الشيخ في المبدأ و المعاد حيث قال في بيان إرادته: «هذه الموجودات كلّها صادرة عن ذاته و من مقتضى ذاته؛ فهي غير متنافية له و لأنّه

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٤٩

تعشق ذاته؛ فهذه الأشياء كلّها مرادة لأجل ذاته؛ فكونها مرادة له ليس لأجل غرض، بل لأجل ذاته و لأنّها مقتضى ذاته، مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما صدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل و كلّ فعل يصدر عن فاعل و هو غير مناف له؛ فهو مراده.

فإذن الأشياء كلّها مرادة للواجب تعالى و هو المراد الخالى عن الغرض؛ لأنّ الغرض في رضاه بصدور تلك الأشياء عنه أنّه مقتضى ذاته المعشوق؛ فيكون رضاه بتلك الأشياء لأجل ذاته؛ فيكون الغاية في فعل ذاته؛ و مثال هذا إذا أحببت شيئا لأجل إنسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الإنسان؛ فالمعشوق المطلق هو ذاته؛ و مثال الإرادة فينا إنّنا نريد شيئا فنشتاقه لأننا محتاجون إليه؛ و واجب الوجود يريده على الوجه الذى ذكرناه و لكنّه لا يشتاق إليه؛ لأنّه غنى عنه؛ فالغرض لا يكون إلّا مع الشوق؛ فإنّه يقال: لم طلب هذا؟/ B ٥٤١/ فيقال: لأنّه اشتاقه؛ و حيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض» انتهى.

و قال في التعليقات: «و لو أنّ إنسانا عرف الكمال الذى هو حقيقة واجب الوجود ثمّ كان ينظّم الامور التى بعده على مثاله حتّى كانت

الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذى هو الكمال؛ فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل [فهو] أيضا الغاية و الغرض. «١»

[فى أنه تعالى ليس له غرض فى أفعاله غير نفس ذاته]

لما ظهر أن علمه بالنظام الأوفق هو الداعى لصدور الأشياء عنه على وجه الخير و الصلاح و هو عين ذاته؛ فيكون الداعى عين ذاته؛ فهو الفاعل و الغاية فى الإيجاد معا بمعنى أنه كما هو العلة الفاعلية للإيجاد فهو الغاية له أيضا؛ أى ذاته بذاته

(١). التعليقات، ص ١٣.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٥٠

اقتضى إفاضة الموجودات و ترشّحها منه؛ ففعل الله تعالى معلّل بالغاية إلا أن الغاية نفس ذاته. فما ذهب إليه الحكماء من أن أفعال الله تعالى غير معلّلة بالغرض إنما أرادوا به غاية هي غير نفس ذاته من كرامته أو محمده أو لذته أو إيصال نفع إلى ذاته أو غيره أو غير ذلك ممّا يترتب على الفعل؛ لأن الغرض بهذا المعنى يوجب استكمال الفاعل به و الله تعالى متقدّس عن ذلك، بل الحقّ أن كلّ فاعل يفعل ليس له غرض حقّ فى ما دونه و لا قصد صادق لأجل معلوله؛ لأنّ ما يكون لأجله قصد يكون ذلك المقصود أعلى من القصد بالضرورة؛ فلو كان إلى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطيا لوجود ما هو أكمل منه و هو محال؛ و ما يرى من وقوع القصد كثيرا إلى ما هو أحسن من القاصد و قصده فإنما هو على سبيل الغلط و الخفاء و الجفاف و إلا عند التحقيق و الإتقان و صدق القصد و الغرض الحقّ يكون الغرض و المقصود أكمل من القاصد.

فإن قيل: لو لم يكن للواجب غرض فى الممكنات و قصد إلى منافعها فكيف يحصل منه الوجود على غاية من الإتقان و نهاية من التدبير و الأحكام؛ و لا يمكن لأحد أن ينكر الآثار العجيبة و الأفعال الدقيقة الحاصلة فى العالم من تكوّن الأشياء على وجه تترتب عليه الحكم و المصالح، كما يظهر من التدبير فى الآيات الآفاقية و الأنفسية/٦٤١ A و منافعها التى ظاهرة لكلّ ذى عين ظاهرة فضلا عن ذى عين باطنية، كوجود الحاسية للإحساس و مقدّم الدماغ للتخيّل و وسطه للتفكير و مؤخره للتذكّر و الحنجرة للقوت و الخيشوم لاستنشاق «١» الهواء و الأسنان للمضغ و الريّة للتنفّس و غير ذلك من المصالح المودعة فى بدن الإنسان و المنافع المشتملة عليه حركات الأفلاك و أوضاع مناطقها و منافع التيرين و ساير الكواكب ممّا لا تفى بذكره الألسنة و الدفاتر؟!]

(١). س: للاستشاق.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٥١

قلنا: ما ذكرت من وجود المنافع و المصالح فى الآفاق و الأنفس ممّا نعلمه و لا نعلم كثيرا، بل ما لا نعلمه «١» أكثر ممّا نعلمه؛ بل المحقّق الخبير يعلم أن الحكم و المصالح المودعة فى العالم الكبير و الصغير ممّا لا يحصى كثرة و لا يتناهى عدّه و شدّة و لكنّ ذلك لا يوجب أن تكون لفعله تعالى علمه غائبة خارجة عنه «٢»؛ لأنّ ذاته تعالى لا يحصل منها الأشياء إلا على أتمّ ما ينبغي و أبلغ ما يتصوّر من المنافع و المصالح؛ لأنّ ذاته منبع «٣» الخيرات و منشأ الكمالات؛ فيصدر منه كلّ ما يصدر على أقصى ما يتصوّر فى حقه من الخير و الكمال و الرتبة و الجمال سواء كان ضروريا له كوجود «٤» العقل للإنسان و النبىّ للامة أو غير ضرورى كإنبات الشجر على الأشجار و الحاجين و تقعر الأحمصين من القدمين، بل نقول: عناية كلّ علة لما يعدّها سبيله - كما مرّت الإشارة إليه - هذا السبيل من أنّها لا يجوز أن يعمل عملا - لأجل معلولها و لا أن يستكمل بها دونها. اللهم! إلا بالعرض لا بالذات و لا أن يقصد فعله لأجل المعلول و إن كان يعلمه و يرضى به.

و بالجملة: إثبات الغرض في فعله لا يوافق القواعد العقلية إلا أن الظواهر الشرعية تدلّ عليه؛ و على هذا فاللازم أتباعها و التزام أن الغاية في فعل الواجب إذا كان مصلحة الغير و نفعه لا يوجب الاستكمال و إن لم يكن كذلك في أفعالنا.

ثم إن الواجب تعالى كما هو غاية للأشياء بالمعنى المذكور كذلك هو غاية بمعنى أن جميع الأشياء لكونها طالبة/ ٦٤١ B/ للكمال و هو كمال الأتمّ و التامّ فوق التمام يطلب التشبه به و الوصول إليه بحسب ما يتصور في حقها و يمكن في طبائعها؛ فكلّ منها شوق و عشق إراديا كان أو طبيعيا؛ و لذا حكم الإلهيون بسريان العشق و الشعور في جميع الموجودات على تفاوت درجاتهم و اختلاف

(١). س: لا تعلمه.

(٢). س: عن.

(٣). س: تتبع.

(٤). س: لوجود.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٥٢

طبقاتهم و لكلّ وجهه هو مؤلّيا «١» و يحس «٢» شوقا إليها و يجتهد و يسعى في الوصول لديها و إن من شئ إلا يسبح بحمده «٣».

فالواجب سبحانه أول الأوائل من جهة وجوده و ذاته و كونه علمه فاعلية لجميع ما سواه و علمه غائية لإيجاد الكلّ، و آخر الأواخر من جهة كونه غاية أخيرة يقصده الأشياء و يتشوق إليه إرادة و طبعاً و يتحرّك و يسعى في التشبه به و الوصول إليه بقدر الإمكان و المتصور في حقّ كلّ منها؛ لأنّه الوجود الحقّ و الخير المطلق و الكمال التامّ و فوق التمام و المعشوق الحقيقي و المقصود الأصلي؛ فمصحح الاعتبار الأول ذاته بذاته و مصحح الثاني صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضى حفظ كمالاتها الأولية و الشوق إلى تحصيل ما فقد عنها من الكمالات الثانوية لتشبه بمبدئها بقدر الإمكان.

[في حياته تعالى]

اتفق الكلّ على أنّه سبحانه حيّ و قد تواتر من شرايع الأنبياء إطلاق الحياة عليه تعالى و هي في الحيوان صفة تقتضى الحسّ و الحركة الإرادية. فالحياة بهذا المعنى يتمّ بإدراك هو الإحساس و فعل هو التحريك منبعثين عن قوتين مختلفتين؛ و لا ريب في تنزيهه تعالى عن الحياة بهذا المعنى؛ و لا يمكن أيضا أن تكون حياته صفة زائدة عن ذاته توجب العلم و القدرة، كما ذهب إليه الأشاعرة.

فالحقّ - كما ذهب إليه الحكماء و بعض المعتزلة - أن حياته تعالى كونه بحيث يصدر عنه العلم و الفعل. فالحقّ هو الإدراك الفعّال بمعنى أن ذاته بذاته مبدأ و منشأ للدرك و الفعل؛ فإنّه لا ريب في أن الحياة مبدأ «٤» للأفعال و الآثار الصادرة عن الحيّ

(١). البقرة/ ١٤٨.

(٢). س: يخس.

(٣). الإسراء/ ٤٤.

(٤). س: بعد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٥٣

من العلم و القدرة و الحسّ و الحركة؛ و هذا المبدأ في الحيوان صفة زائدة على ذاته و أمّا في الواجب فنفس ذاته؛ إذ ذاته بذاته يعلم و يفعل؛ و بالجملة حياته كسائر صفاته الكمالية/ ٧٤١ A/ ينقسم إلى:

[١.] حياة حقيقية؛ أي ما يكون الواجب باعتباره حيا؛ أعنى فعّالا درّاكا، و بعبارة اخرى: ما يكون منشأ و مبدأ لانتزاع مفهوم الحياة؛ أي

مفهوم الدرّاكیة و الفعّالیة؛ و هی عین ذاته و صرف وجوده «١» الحقّ.
[٢]. و إضافة منتزعة عن الأولى؛ و هی مفهوم الحياة؛ أعنی الدرّاكیة و الفعّالیة.

[فی سمع الواجب و بصره]

أجمع الملیون علی أنّ الباری سبحانه سمیع بصیر؛ و قد ثبت ذلك بالتواتر و الضرورة من دین نبینا صلی الله علیه و آله و سلم. و بالجملة: لا-خلاف فی ذلك بین المسلمین من المتكلمین و الحكماء و إنّما الخلاف فی تعیین المراد من سمعه و بصره تعالی؛ فالحصلون النافون للعلم الحضوری أرجعوهما إلی العلم الحصولی الكلی بالمسموعات و المبصرات؛ فقالوا: المراد بكونه سمیعاً بصیراً أنّه عالم بالمسموعات و المبصرات علی الوجه الكلی المستفاد من العلل و الأسباب الكلیة كعلمه بسائر الأشياء؛ و القائلون بالعلم الحضوری الجزئی أرجعوهما إلی نفس علمه الإشراقی الجزئی بالمسموعات- أعنی الحروف و الأصوات- و المبصرات- أعنی الأجسام و الأصواء و الألوان- و هو مختار بعض أشیاءنا الإمامیة و شیخ الأشاعرة إلاً أنّه قائل بكونهما زائدين علی الذات؛ و غیره ممّن ذكر قائل بأنّهما نفس الذات؛ فالذات من حیث

(١). س: الوجود.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٥٤

هو مدرک بذاته للمبصرات بصر و من حیث هو مدرک للمسموعات بذاته سمع. و الحاصل: أنّ المعنی الحقيقي من السمع و البصر نفس ذاته بذاته و هو منشأ لانتزاع المعنی الإضافی عنهما؛ أعنی مفهوم علمه الإشراقی الشهودی بالمسموعات و المبصرات.

و الزيادة عند الأشعری و العینیة عند غیره مبنی علی أخذ «١» کلّ منهما فی مطلق العلم، بل سایر الصفات.

و ذهب أكثر المتكلمین إلی أنّهما صفتان زائدتان علی العلم مغايرتان له و هما الإدراكان الخاصان البديهيّان المعبر عنهما فی العربية ب «الرؤية» و «الاستماع» و فی الفارسیة ب «دیدن» و «شنیدن» و ليس قولهم هذا مبتیا علی اعتقادهم التجسّم و مباشرة الأجسام، بل علی اعتقادهم علی أنّ الإحساس فی حقّه تعالی يحصل بلا آلة لبراءته عن القصور؛ فإنّهم قالوا: احتیاجنا فی الإحساس إلی الآلة/B/ ٧٤١/ لعجزنا و قصورنا؛ و ذات الباری تعالی لبراءته عن القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا إلاً بها؛ فتلك الأشياء التي ندرکها «٢» نحن بالحواسّ الظاهرة و الباطنة و بالقوى الجسمانية یدرکها الواجب أيضاً بهذا الوجه الذي ندرکها «٣» لكن لا-بالآلات المذكورة، لغنائها عنها و احتیاجنا إلیه إنّما هو لقصورنا.

و الحقّ رجوعهما إلی العلم الحضوری الجزئی بالمبصرات و المسموعات كما هو المشهور بین مشایخنا الإمامیة، بل ادّعی بعضهم وفاق أصحابنا علیه و كلام العلامة الطوسی فی شرح الرسالة صریح فيه و إن أمکن حمل عبارته فی التجريد علی مذهب المعتزلة؛ و علی هذا كما دلّت الشریعة النبویة و الضرورة الدینیة علی ثبوتها كذلك یدلّ العقل أيضاً علیه؛ إذ کلّ دلیل عقلي یدلّ علی كونه عالماً بالأشياء علی الوجه الجزئی یدلّ علی كونه عالماً بالمبصرات و

(١). س: اصل.

(٢). س: یدرکها.

(٣). س: یدرکها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٥٥

المسموعات كذلك؛ و علمه الحضورى الإشراقى و إن تعلق بجميع المحسوسات من المشمومات و المذوقات و الملموسات إلّا أنّ الشرع منع من إطلاق الشأمّ و الذائق و اللامس عليه سبحانه و إنّما أجاز إطلاق مجرّد السميع و البصير عليه لكونهما أطف الحواسّ و أقربها «١» إلى العلم و إشعار غيرهما بالملاصقة و الملامسة و التجسّم و إرجاعهما إلى العلم الحسولى الكلى قد ظهر فساد مّا مرّ، لخروج التشخيصات [و] التخصيصات حينئذ من علمه؛ و حملهما على حقيقتهما - أعنى الإدراكين الحسيين المعروفين المعبر عنهما بالإبصار و الاستماع - يوجب النقص و القصور، لتوقّفهما على الآلة و تأثر الحاسية و المباشرة و حصول نوع من القرب و المقابلة و خروج الشعاع أو الانطباع و غير ذلك ممّا هو من خواصّ الأجسام؛ و لو لم يحمل على حقيقتهما و حملا على إحساس منزه عن الآلة و الانفعال و غيرهما من شرائط الرؤية لم يبق له معنى سوى العلم الحضورى الإشراقى؛ إذ الإدراك على الوجه الجزئى مع كونه غير الإحساس بمعناه المعروف البديهى ليس إلّا الانكشاف الشهودى.

و بالجملة: كونهما زائدين على نفس العلم بالمسموعات و المبصرات على الوجه الجزئى لا يتصوّر إلّا بأن يكون إدراكهما /A ٨٤١/ بالإحساس؛ إذ غيره فى إدراكهما على الوجه الجزئى ليس إلّا العلم بهما على الوجه الإشراقى الشهودى؛ و حقيقة الإحساس لا يحصل إلّا بتأثير الحاسية و هو ممتنع فى حقّه تعالى؛ فلا يبقى لإدراكهما على الوجه الجزئى معنى آخر سوى العلم على الوجه الجزئى الإشراقى.

و المحصل: أنّ المراد بهما إمّا الإحساس المخصوص أو العلم بالمبصرات و المسموعات؛ و الأوّل لا يحصل إلّا بالآلة و تأثر الحاسية و لا يتصوّر ذلك فى حقّه سبحانه؛ فتعيّن الثانى؛ أعنى علمه تعالى بهما على الوجه الجزئى الحضورى و

(١). س: اقر بينها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٥٦

الانكشافى الإشراقى الشهودى و هو لا ينافى التجرّد عن الموادّ و الآلات و تدلّ على ثبوته له تعالى الدلالة العقلية؛ إذ تقرّر فى ما سبق أنّه تعالى عالم بجميع الجزئيات على الوجه الجزئى و من جملة المبصرات من الألوان و الأضواء و الأجسام و المسموعات من الحروف و الأصوات؛ فيكون الواجب تعالى عالما بها علما إشراقيا حضوريا و ينكشف لديه انكشافا نوريا شهوديا بنفس ذاته التى به يظهر و يتنوّر كلّ شىء؛ فذاته بهذا الوجه سمعه و بصره؛ و عدم وصفه بالشامّ و الذائق و اللامس مع تعلق العلم الشهودى الحضورى بالشمومات و المذوقات و الملموسات على الوجه الجزئى كتعلقه بالمبصرات و المسموعات بلا تفاوت، لعدم ورود هذه الألفاظ فى الشريعة، لإيهامها النقص و التجسّم.

و عمدة احتجاج القائل بأنّ المراد بهما الإحساس المخصوص أنّ الشرع أطلق لفظى السمع و البصر عليه تعالى و هما حقيقتان فيه؛ و جوابه ظاهر.

و أنّ إدراك المحسوسات من حيث إنّها محسوسات بالوجه الإحساسى يدخل فيه بعض خصوصياتها التى يخرج منها لو لم يدرك بهذا الوجه و أدركت بالعلم الحضورى؛ و لا ريب فى أنّ الإدراك على وجهه يشمل على جميع الخصوصيات أكمل من الوجه الذى خرج بعضها؛ و لما حكم العقل بأنّ الواجب سبحانه علّمه لجميع الأشياء بجميع خصوصياتها و أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول؛ فيحكم بأنّه يجب أن لا يخرج شىء من الخصوصيات عن علمه؛ فيجزم بأنّه تعالى يرى المبصرات بالنحو الإحساسى البديهى بلا آلة و يسمع المسموعات /B ٨٤١/ أيضا بهذا الوجه.

و فيه أنّ العلم الحضورى الذى للواجب تعالى لا يخرج عنه شىء من الخصوصيات؛ لأنّه أشدّ ظهورا و جلاء من جميع الإدراكات سواء كان علما كلياً حصولياً أو علما جزئياً حضورياً أو إحساساً بالحواسّ الظاهرة و الباطنة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٥٧

و بالجملة: علمه الحضورى بالمبصرات و المسموعات عين الظهور و الانجلاء بحيث لا- يخرج عنه شىء من الخصوصيات الثابتة للإحساس سوى ما هو نقص من تأثر الحاسة و الانطباع أو خروج الشعاع و المباشرة و غير ذلك؛ فلا حاجة إلى التزام الإحساس بالنحو الثابت لنا مع اشتماله على النقص؛ و القول بأن الإحساس الثابت له تعالى هو إدراك المحسوسات بخصوصياتها المعينة بدون الآلات و المباشرة و التأثر و الانفعال و غير ذلك ممّا يعتبر فى الإحساسات الثابتة لنا لا يرجع إلى معنى محصّل سوى العلم الحضورى.

فإن قيل: المعلوم بالعلم الحضورى مجرد الوجود العيني أو الذهني و بالإحساس يعلم الوجود مع الخصوصيات الزائدة على الوجود. قلنا: الخصوصيات المعلومه بالإحساس ليست إلّا خصوصيات الوجود و هى يعلم بالعلم الحضورى أيضا و ما هو غير الوجود و خصوصياته ليست إلّا الحقائق و الماهيات و هى امور كليه لا- يعلم بالحضورى و لا- بالإحساس، بل إنّما يعلم بالعلم الحضورى؛ و الخصوصيات للماهيات ليست إلّا خصوصيات وجوداتها؛ إذ الماهيات لا تتخصّص إلّا بأثناء وجوداتها. قال: ماهية كلّ محسوس من الجسم و عوارضه من الألوان و الأضواء و الطعوم و الروائح و غيرها من عوارضها مفهومات كليه و لا تتشخص إلّا بأثناء وجوداتها و لو ضمّ إلى جسم أعراض غير متناهية لا يتشخص إلّا بملاحظة خصوصية الوجود.

فإن قلت: المعلوم للنفس من بدنها بالعلم الحضورى مع قطع النظر عن إدراكات قواها الظاهرة و الباطنة ليس إلّا وجود جسم متعلق به من غير علم لها بأحواله و عوارضه من لونه و شكله و/٩٤١A ملاسته و خشونته و حسنه و قبحة و طوله و قصره و غير ذلك من عوارضه و لواحقه؛ و يظهر ذلك بأن يفرض تولّد إنسان فاقد عن جميع الحواسّ الظاهرة بأن يتولّد أعمى و أصمّ فاقدًا للشمّ و

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٥٨

الذوق و اللمس و يبقى على تلك الحالة حتى يبلغ سنّ البلوغ؛ فإنّه المعلوم لنفسه حينئذ من بدنها مجرد وجود شىء جزئى متعلق بها من دون علم لها بشىء آخر من عوارضه المذكورة و الخصوصيات المعينة؛ و أمّا لو كان لها حواسّ فيظهر لها بالإحساس مضافا إلى وجود البدن جميع المذكورات؛ فبمجرد الإبصار يعلم مثلا كونه جسما أبيض طويلا أو قصيرا حسنا أو قبيحا ذا نعومة «١» أو خشونة إلى غير ذلك من عوارضه و لواحقه؛ فبالإحساس يعلم ما لا يعلم بالعلم الحضورى.

قلت: هذه مغالطة نشأت من عدم التدبّر فى كيفية العلم الحضورى للنفس و للواجب.

و بيان ذلك بوجه يرتفع به المغالطة و الاشتباه أنّ النفس لقصورها و نقصانها و مباينتها عن الأشياء و عدم وجود علاقة و ربط مصحح للحضور بينهما لا- يمكن لها أن يدرك بذاتها شيئا من الأشياء لا- على الوجه الكلى الحضورى و لا على الوجه الجزئى الحضورى؛ فأعطاها الله سبحانه بعلوّ قدرته و وفور رحمته قوّة نظرية تمكّنت بها من انتزاع الحقائق و الصور الكليه عن الأشياء و تجريدها منها على نحو ترسم نفس تلك الحقائق و الصور فى لوح ذاتها و إن كانت تلك الأشياء مباينة عنها و لم يكن بينهما علاقة و ارتباط أصلا و بعد الانتقاش تصير امورا جزئية حاضرة للنفس لحصول علاقة الحالية و المحليّة و إن كانت بالنسبة إلى الأشياء الخارجيه العينيه كليه و حينئذ تكون تلك الحقائق و الصور منكشفة مشاهدة للنفس بالعلم الحضورى؛ فهذا الوجه حصل له العلم الكلى الحضورى بالأشياء العينيه من الماديات و المجزّذات و الجزئى الحضورى بصورها المرتمسة فى ذاتها و لم يتمكّن بمجرد هذه القوّة من/٩٤١B إدراك المعانى الجزئية و العلم الحضورى بالأشياء المادية و المجزّذة و عوارضها و لواحقها؛ فأراد الله

(١). النعومة: اللين.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٥٩

تعالى بعميم لطفه أن يكون لها العلم الحضورى الجزئى أيضا بالأشياء العينيه من حيث إنّها عينيه و المعانى الجزئية بحسب الإمكان؛ و لمّا لم يكن بينها و بين شىء من الأشياء ارتباط يصحّ الحضور الموجب للانكشاف إلّا ما كان بينها و بين بدنها و قواه؛ و ما هو المرتبط بها منه أيضا ليس البدن مع عوارضه الخاصّة و لواحقه المخصوصه، بل البدن المطلق الذى حقيقته الجسم الخاصّ مع أجزائه

الأصلية التي لو فقد شيء منها لم يبق حقيقة البدن؛ وكذا الحال في قواه؛ وأما ما يلحقه ويعرضه من الكيفيات والكميات والأوضاع وغير ذلك مما هو خارج عن حقيقة البدن؛ فليس مما يرتبط بها ويكون بينها وبينه علاقة يصحح الحضور.

فالنفس بالنظر إلى مجرد ذاتها وقوتها النظرية إنما يرتبط بها مجرد البدن المطلق وقواه المطلقة؛ فبالنظر إلى ذاتها وقوتها النظرية ينحصر علمها الحضورى بهذا البدن وقواه وليس لها علاقة الحضور بعوارض بدنه من اللون والهيئة والشكل والحسن والقبح والطول والقصر والملاسه والخشونه وغير ذلك ولا- غيرها من الأشياء المباينه عنها وعن بدنها؛ فخلق الله تعالى لها بحسب استعدادها قوى اخرى سوى القوه النظرية مرتبطة بها حاضرة لديها وجعلها؛ فيمكنه من إدراك المعاني الجزئية والأشياء العينية الجزئية وانتزاع صورها بشرائط مخصوصه عن الجواهر والأعراض اللاحقه لتلك الأشياء أو لبدنها بحيث يرسم فى تلك القوى حتى تكون هذه الصور المرتسمه مرتبطة أيضا بالنفس، كما أن محالها- أعنى تلك القوى- مرتبطة بها؛ فتصير تلك الصور معلومه لها بالعلم الحضورى، كما أن محالها أيضا كذلك؛ فمن تلك القوى قوه وهميه متمكنه من انتزاع المعاني الجزئية مرتسمه فى ذاتها وبعد ارتسامها فيها يكون حاضرة عند النفس فنشاهدها بالعلم الحضورى؛ [و] قوه باصره متمكنه من إدراك/ A ٠٥١

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٦٠

المبصرات من الألوان والأجسام والأضواء إما بالانطباع أو بخروج الشعاع؛ وعلى التقديرين تصير تلك الأجسام والألوان والأضواء المدركة بقوه الباصره حاضرة عند النفس بواسطتها؛ [و] قوه سامعه متمكنه من إدراك الأصوات والحروف حتى ترسم فيها وتصير حاضرة عند النفس؛ وقوه شاقية تدرك المشمومات؛ وذائقه تدرك المذوقات؛ ولامسه تدرك الملموسات حتى تصير تلك المدركات مرتسمه فى تلك القوى وتصير حاضرة عند النفس.

ثم لما لم يكن لتلك القوى أن يكون إدراكاتها دائمية؛ إذ البصر قد ينظر إلى بعض الأشياء وقد لا ينظر، والسمع قد يسمع بعض المسموعات وقد لا يسمع، وكذا الحال فى ساير القوى؛ وظاهر أنها إذا لم يشتغل بإدراكاتها بالفعل لا يكون شىء من مدرقاتها مرتسمه فى ذواتها حتى يكون حاضرة عند النفس؛ فخلق الله تعالى قوه خياليه وجعلها خزانه لما تدركه الحواس من الصور بأن جعل فى تلك القوه الخياليه قدرة تأخذ بها جميع ما تدركها الحواس الظاهره من الصور وأن جعل فى تلك القوه الخياليه قدرة تأخذ بها جميع ما تدركها الحواس الظاهره من الصور وتحفظها وخلق قوه حافظه وجعلها خزانه للمعاني الجزئية؛ فشأنها أن تأخذ كل ما تدركه الواهمه من المعاني الجزئية حتى تكون جميع الصور والمعاني الجزئية التى أدركتها الحواس الظاهره والواهمه حاضرة للنفس دائما مشاهده لها بالعلم الحضورى ولا- تكون عند عدم اشتغال القوى المدركة بالإدراك جاهله غير عامله بشىء منها بالعلم الحضورى.

فحصل للنفس بتوسط تلك القوى العلم الحضورى بالمعاني الجزئية وجميع الأشياء العينية الماديه من الجواهر والأعراض؛ فتمكنت «١» من العلم بحقائق جميع الأشياء على الوجه الكلى الحصىلى ووجوداتها على الوجه الجزئى الحضورى

(١). س: فيمكنك.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٦١

إلما العلم الحضورى بالجواهر المجردة من العقول والنفوس؛ إذ ليس لها علاقة ذاتية بين النفس وبينها حتى يمكن لها أن تشاهدها بالحضور لذاتها ولا/ B ٠٥١ يمكن أن تشاهدها بقواها؛ لأن قواها لقصورها ومادتها لا يمكن لها أن تدركها على وجه الارتسام حتى تصير حاضرة للنفس بتوسطها؛ فخرج عن علمها العلم الحضورى بالمجردات- أى العلم الحضورى الشهودى الإشراقى بوجوداتها- نعم يمكن أن يبلغ بعض النفوس فى التجرد والقوه حدًا «١» يحصل لها ملكة الاتصال بالعقول والنفوس الفلكية ويشاهدها مشاهده حضورية شهودية ومثل هذه النفس لا يخرج عن علمها شىء.

فظهر أن كلّ واحد من الإحساسات و الإدراكات الجزئية و الحقيقية علم حضوري انكشافي للنفس إلّا أن حصول هذا الظهور و الانكشاف لها يتوقّف على أفعال مخصوصة لتلك القوى بأن يصير إلى حدّ من القرب و البعد بالنسبة إلى الأشياء المدركة و يصل منها شيء إليها بالانطباع أو خروج الشعاع مثلاً؛ و قس على ذلك ما في الشرائط المعتمدة في الإحساسات؛ فبعد حصولها يحصل للنفس علم إشراقي انكشافي بتلك الأشياء؛ و هذا القسم من العلم الحضوري للنفس يعبر عنه بالإحساس لتوقّفه على أفعال و حركات لقوى حسّية جسمية؛ فإذا حصل شرائط الرؤية بين البصر و جسم خاصّ يحصل للنفس علم حضوري انكشافي بهذا الجسم يعبر عنه بالرؤية و الإبصار؛ و إذا فقدت تلك الشرائط زال هذا العلم عن النفس أيضاً إلّا أن القوّة الخيالية لما حفظت تلك الصورة المبصرة و ارتسمت هذه الصورة فيها فيشاهد بعد فقد الإحساس هذه الصورة في لوح الخيال و يطالعها مطالعة حضورية.

فظهر أن عدم علم النفس بعوارض البدن مع قطع النظر عن قواها إنّما هو

(١). س: جدا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٦٢

لأجل أن المرتبط المتعلّق بها إنّما هو البدن المطلق و العلم الحضوري بعوارضه يتوقّف على توسيط القوى الحسّاسة؛ و هذا العلم المتوقّف على توسطها- أي أصل انكشاف هذه العوارض و ظهورها- ليس إلّا العلم الحضوري للنفس و إن توقّف حصول هذا الظهور و الانكشاف على أفعال للقوى و حصول شرائط بينها و بين تلك العوارض المدركة حتّى /A ١٥١/ ترتسم المحسوسات في تلك القوى فتشاهدها النفس فيها.

و على هذا لا- تكون بين الإحساس و العلم الحضوري للنفس مغايرة حتّى يقال باشمال الإحساس على زيادة لا- يوجد في العلم الحضوري.

ثمّ لو سلّم أن الإحساس ليس علماً حضورياً للنفس، بل هو إدراك خاصّ لقوّة خاصّة- أي علم شهودي انكشافي لتلك القوّة- نقول: لا- ريب في أن ما يشتمل عليه إحساس البدن بالقوّة الباصرة مثلاً من الزيادة بالنسبة إلى العلم الحضوري للنفس به إنّما هو لوجود العلاقة و الارتباط للنفس بالنسبة إلى البدن المطلق دون عوارضه و لو كان لها ارتباط بالنسبة إلى العوارض أيضاً لكان علمه الحضوري بالبدن كالإحساس في التمامية و الظهور أو أقوى منه.

و على هذا نقول: إنّ بين الواجب و بين جميع الأشياء الخارجية من المجردات و الماديات من جواهرها «١» و أعراضها و لواحقها و متعلقاتها ارتباط العلية و المعلوليّة، و هو أقوى الارتباطات و العلاقات؛ فيكون علمه الحضوري بجميعها في التمامية و الظهور و الجلاء أقوى من إحساسنا بمراتب؛ فما يحصل للنفس من الإدراكات الحسّية و الحضورية بواسطة قواها النظرية و الباطنة و الظاهرة يحصل للواجب بذاته لذاته من دون حاجة إلى شيء آخر لكمال قوّته و علو قدرته؛ فذاته عين العلم بالكلّ من الحقائق المجردة و المادّية و الوجودات

(١). س: جوارها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٦٣

العينية من المبصرات و المسموعات و المذوقات و المشمومات و الملموسات؛ [و هو المبدأ و المنشأ للعلم الحسّولي و الحضوري بالكلّ؛ و أمّا النفس فللقصورها و نقصانها و عدم ارتباطها بالأشياء العينية يفتقر في العلم بالأشياء إلى قوى زائدة على ذاتها؛ فيفتقر إلى بعضها لإدراك الحقائق و إلى بعضها لإدراك المعاني الجزئية و إلى بعضها لإدراك وجودات الأشياء العينية من المبصرات و المسموعات و غير ذلك هو المعبر عنه بالإحساس؛ و هذا التفصيل و التوضيح في علم النفس يقوّر و يؤكّد ما قرّرناه من ثبوت

العلمين - أعنى الحصولى و الحضورى - كليهما للواجب، كما أشرنا إليه فى ما سبق. /B ١٥١/

[فى كلامه تعالى]

قد تواتر من الأنبياء و أطبقت الشرائع كلها على أنه تعالى متكلم؛ إذ ما [من] شريعته إلا ورد فيها أنه سبحانه أمر بكذا و نهى عن كذا و أخبر بكذا؛ و كل ذلك من أقسام الكلام؛ و قد اختلفوا فى معنى كلامه و فى قدمه و حدوثه على أقوال لا حاجة لنا إلى ذكرها، بل نشير إلى ما هو الحق عندنا.

فنقول: الكلام يطلق على ثلاثة معان:

أحدها: القدرة على إحداث الأصوات و الحروف فى جسم من الأجسام و قوة إلقائها إلى الغير.
و ثانيها: نفس هذا الإحداث و الإلقاء؛ و هو المعنى المصدرى.

و الغالب اختصاص كل من هذين المعنيين باسم التكلم دون الكلام سيما المعنى الأول.

و ثالثها: ما به التكلم؛ أى نفس الحروف و الأصوات.

ثم لا ريب فى أن تكلمه سبحانه بالمعنى الأول هو بعينه قدرته على خلق

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٦٤

الأصوات و الحروف فى بعض الأجسام؛ فكونه متكلماً بهذا المعنى هو كونه قادراً على إحداث الكلام فى جسم من الأجسام، كما أن إطلاق المتكلم بهذا المعنى علينا باعتبار قوتنا على إحداث الكلام فى بعض الأجسام التى لنا قدرة على تحريكها، كالهواء و غيره.

ثم هذه «١» القدرة و القوة و هو التكلم بالمعنى الأول هى منشأ التكلم بالمعنى الثانى؛ إذ إحداث الحروف و الأصوات فرع القدرة عليه؛ و هذه القدرة فىنا ملكة قائمة بذواتنا تتمكن بها من إلقاء ما فى روعنا إلى الغير بإحداث الحروف و الأصوات فى الهواء؛ و فى الواجب عين ذاته، بمعنى أن ذاته بذاته هو منشأ إحداث الأصوات و الحروف و مناط إيجادها من دون افتقار إلى صفة زائدة و ملكة قائمة، فيخلفها فى أى جسم يريد لإفاده ما فى قضائه السابق على من يشاء من عباده.

و على هذا يكون التكلم بهذا المعنى عين ذاته سبحانه؛ أى ذاته بذاته هو منشأ الإلقاء الفعلى؛ أى إحداث الحروف و الأصوات فى جسم من الأجسام لإعلام الغير.

و بما ذكر ظهر أن المتكلم من قام به التكلم؛ و هذا أحد المعنيين الأولين، لا- من قام به الكلام- أى ما به التكلم- أعنى الحروف و الأصوات.

ثم لا- ريب فى أن التكلم بالمعنى الأول- أى /A ٢٥١/ القدرة على إيجاد الأصوات و الحروف فى جسم من الأجسام لإعلام الغير- ثابت له بالشرع و العقل، لدلالة أدلة عموم القدرة عليه؛ و هو قديم؛ لأنه عين ذاته؛ إذ معنى قدرته على إيجاد الأصوات و الحروف أن ذاته بذاته منشأ لإيجادهما، كما أن معنى قدرتنا عليه أن فىنا ملكة قائمة بذواتنا بها نمكن «٢» من إفادة مخزوناتنا العلمية إلى غيرنا.

(١). س: هذا.

(٢). س: يتمكن.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٦٥

و أما التكلم بالمعنى الثانى- أى إحداث الصوت و الحروف بالفعل لإعلام الغير- فلا ريب فى حدوثه و ثبوته بالشرع دون العقل؛ إذ لا طريق للعقل إلى إثبات تحقق الإلقاء الفعلى عنه سبحانه و إنما عرف من الشريعة النبوية بما ورد فيها بالتواتر القطعى المؤكد بالمعجزات من أن الواجب تعالى أنزل ما أنزل من الكتب إلى أنبيائه و أوجد الكلام فى ما أوجد لإعلام بعض أصفياه.

و بعد ثبوت التكلم بالمعنى الثانى يثبت الكلام بالمعنى الثالث أيضا؛ لأن «١» التكلم الفعلى لا- ينفك عما به التكلم من الأصوات و الحروف؛ فهو أيضا حادث.

و بما ذكر ظهر أن قول العلامة الطوسى: «و عمومية قدرته يدل على ثبوت الكلام» إشارة إلى إثبات الكلام بالمعنى الأول؛ يعنى أن قدرته شاملة لجميع الممكنات و من جملتها إلقاء الكلام- بمعنى الحروف و الأصوات- الدال على المعنى المراد إلى الغير، لأدنى إعلامة «٢» بعموم قدرته يدل على الكلام بمعنى قوة الإلقاء، و الثابت من عبارته إنما هو هذا المعنى فقط و أما التكلم بمعنى نفس الإلقاء المستلزم لما به التكلم إنما يثبت من الشرع.

فبالعقل و الشرع يثبت الكلام بمعانيه الثلاثة؛ أعنى قوة الإلقاء الثابت بالفعل و نفس الإلقاء و ما به التكلم اللازم له، و هما ثابتان بالشرع.

[فى ابتهاجه تعالى و حبه]

أجل مبتهيج بشىء هو الواجب تعالى؛ أى هو مبتهيج بذاته و صفاته و أفعاله من حيث إنها صادرة منه و مترشحة عنه ابتهاجا لا يمكن حصول شبهه و ما يدانيه، بل ما له نسبة متناهية إليه لأحد من الذوات النورية و الجوهر القدسيه و العقول القادسه و النفوس الكامله؛ و المراد بابتهاجه نظير ما يعبر عنه فى حقنا باللذة

(١). ن: ان.

(٢). س: الغير لا علامه.

اللغات العرشية، النص، ص: ٣٦٦

٢٥١/B و الفرح؛ فإن ابتهاجه بهذا المعنى بجمال ذاته و كمالاته و أفعاله من حيث إنها بصفاته و رشحات جوده و لوازم وجوده بحيث لا يدخل تحت وصف.

ثم المعروف من تعريف الابتهاج أو اللذة أو مثلهما من الألفاظ أنه إدراك الملائم و مقابله- أعنى الألم- هو إدراك المنافر.

و قال «١» الشيخ: «اللذة هى إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذلك؛ و الألم هو إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك آفة و شر.» «٢»

و قال المحقق الطوسى فى شرح هذا الكلام: «و كأنه لم يقتصر على الإدراك و اعتبر معه النيل- أعنى الإصابة و الوجدان- أيضا؛ لأن إدراك الشىء قد يكون بحصول صورة تساويه، و نيله لا يكون إلّا بحصول ذاته؛ و اللذة لا تتم بحصول ما يساوى اللذيد، بل إنما تتم بحصول ذاته؛ و إنما لم يقتصر على النيل لأنه لا يدل على الإدراك إلّا بالمجاز؛ و إنما قال: «لوصول ما هو عند المدرك» و لم يقل: «لما هو عند المدرك» لأن اللذة ليست هى إدراك اللذيد فقط، بل هى إدراك حصول اللذيد للملتد و وصوله إليه؛ و إنما قال: «ما هو عند المدرك كمال و خير» لأن الشىء قد يكون كمالا و خيرا بالقياس إلى الشىء و هو لا يعتقد كمالته و خيريته؛ فلا يلتد به؛ و قد لا يكون كذلك و هو يعتقد به؛ فالمعتبر كمالته و خيريته عند المدرك لا فى نفس الأمر.» «٣»

و كأن ما ذكره الشيخ لا يخلو عن مناقشات و تكلفات. فما هو المشهور فى تعريفهما من إدراك الملائم أو الكمال أو الخير و المؤثر من حيث هو كذلك و إدراك المنافر أو النقص أو الشر أقرب إلى التحصيل.

(١). س: قا.

(٢). الإشارات و التنبيهات، ج ٣، ص ٣٣٧.

(٣). المصدر السابق، ص ٣٣٨.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٦٧

ثمّ الظاهر من التعريف - كما ترى - أنّ اللدّة أو البهجة هو مجرّد إدراك الملائم و الكمال، و الألم مجرّد إدراك المقابل لا ما يتبع هذا الإدراك من الصفة و الحالة التي تشاهد فينا بعد إدراك الملائم و المنافر من الهيئة و الحالة الانفعالية المعبر عنها بالاهتزاز و الفرح أو السرور أو الغبطة أو أمثال ذلك؛ فإنّ ما يتصوّر زيادته على نفس الإدراك في كلّ واحد من الإدراكات الحسيّة و الوهميّة و العقلية ليس إلّا هذا المعنى المعبر عنه بالسرور و مثله كاهتزاز النفس و /A ٣٥١ نشاطها و غير ذلك؛ و ربّما تبع بعض الإدراكات العقلية حالات ملدّة و ابتهاجات نورية لم يكن نفس الفرح و السرور، بل هي حالات لا يمكن أن يخبر عنها بالاسم و التعريف، بل يتوقّف إدراكها على الوصول إليها بالوجدان؛ و المستفاد من التعريف أنّ المناط في حقيقة اللدّة و الألم هو إدراك الملائم و المنافر سواء تبع هذا «١» الإدراك حالة اخرى أم لا و مع المباينة يسمّى هذا «٢» الإدراك مع ما لا ينفكّ عنه من الحالة لدّة دائما و لا يختصّ اسم اللدّة و الألم بتلك الحالة فقط دون متبوعه؛ و على أيّ تقدير لا ريب في أنّ ما يزيد على الإدراك فينا - أيّ معنى كان - هيئة انفعالية مكملّة «٣» لنا و الواجب سبحانه منزّه عن مثله. فالابتهاج فيه تعالى نفس الإدراك الأتمّ «٤» مدركا و إدراكا و هو أجلّ الابتهاجات، و ليس هو مجرّد الإدراك، بل الملائم من حيث هو كذلك. فالبهجة في حقّه تعالى نفس تعقله ما هو ملائمه و كماله؛ أعني ذاته و ما يصدر عنه من حيث إنّهُ صادر عنه.

و بالجملة: ابتهاجه تعالى إمّا مجرّد تعقله المذكور أو مع ما يتبعه ممّا يليق بشأنه تعالى من صفة إضافية ناشية من تعقله الناشى من محض ذاته بأن لا يكون ممّا يوجب الانفعال و الاستكمال و يعبر عنه بالبهجة و الرضاء و البهاء و أمثالها.

(١). س: هذ.

(٢). س: هذ.

(٣). س: مكلمة.

(٤). س: الادتم.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٦٨

و التحقيق: أنّ مفهوم الابتهاج في حقّه المغاير لمفهوم الإدراك و يترتب عليه ترتب لازم على الملزوم و إن كان المصداق واحدا؛ و يعبر عن ابتهاجه بالرضاء و المحبّة و العشق و الإرادة؛ فكلّ هذه الامور في حقّه تعالى يرجع إلى ابتهاجه بذاته و بما يصدر عنه من حيث إنّهُ فعلة و معلولة و رشحّة جوده و فيض وجوده؛ و إطلاق هذه الأسمى عليه تعالى و ان كان إطلاقا حقيقيا بحسب وضع اللغة إلّا أنّها إذا اطلقت على الله و على غيره لم يطلق عليهما بمعنى واحد في درجة واحدة حتّى أنّ اسم الوجود الذي هو أعمّ الأشياء اشتراكا لا يشتمل الواجب و الممكن على نهج واحد؛ إذ الوجودات الإمكانية أطلال و أشباح للوجود الحقّ، و مع ذلك ليس إطلاق الوجود على ما سوى الله مجازا لغويا، بل مجازا عرفانيا؛ و هكذا الحكم /B ٣٥١ في ساير الأسماء و الصفات، كالعلم و القدرة و الإرادة و غيرها؛ فإنّ كلّ ذلك لا يشبه فيه الخلق بالخالق؛ و الواضع إنّما وضع هذه الأسمى أولا للخلق ثمّ وقع الانتقال منها إليه تعالى؛ فالبهجة و اللدّة و الرضاء و المحبّة و العشق في حقّ الخلق يصحبها نقص و قصور و شين و فتور؛ و أمّا في حقّ الخالق فهي مقدّسة عن النقائص الإمكانية، بل على نحو لا يوجب انفعالا و تغيرا و حدوثا و تبدّلا.

ثمّ لبيان أنّ ابتهاجه سبحانه أجلّ الابتهاجات و أشدها، بل لا نسبة لأجل بهجة متصوّرة «١» لشيء من عوالم الموجودات الإمكانية إلى بهجته نقول: إنّ الابتهاج - كما عرفت - هو إدراك الكمال الذي هو الملائم؛ و هو حسيّ و خياليّ و عقليّ.

فالدّة الحسيّة هي ما يصل إلى النفس بوساطة الحواسّ الظاهرة من الحالة الانفعالية الملدّة عند الإبصار و الاستماع و الشمّ و الذوق و

اللمس.

و الخيالية و الوهمية ما يصل إليها بتوسط الخيال و الوهم من الهيئة الملدّة عند

(١). س: متصور.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٦٩

تخيّل الصور الملائمة و توهم المعاني الجزئية الموافقة الموجبة للرجاء.

ثمّ الملائم المحسوس أو المتوهم أو المتخيّل إن كان ملائم القوّة الغضبية كالغلبة أو توهمها «١» كان التذاذ النفس به لأجل قوتها الغضبية؛ و إن كان ملائم القوّة الشهوية كأكل ما تشهيه و مباشرة ذات جمال أو توهمها كان التذاذها به لأجل قوتها الشهوية. و العقلية ما يصل إليها من الابتهاج عند تعقل المعاني الكليّة النورية أو ملاحظة الذوات المجردة بالمشاهدة الحضورية بتوسط قوتها النظرية من دون افتقارها إلى ساير القوى.

ثمّ كلّ واحد من هذه اللذات الثلاث و مقابلاتها من الآلام يختلف بحسب اختلاف الإدراك و القوى المدركة و المعنى المدرك «٢». فلذّة الطعام و الجماع يختلف بحسب اختلاف قوّة شهوتها و بحسب اختلاف الطعام و الموطوء طيباً و جمالاً و بحسب اختلاف الإدراك شدّة و ضعفاً؛ فلذّة النظر إلى الوجه الجميل على قرب و في موضع مضى أتمّ من لذّته عنه على بعد و في موضع مظلم؛ لأنّ إدراك الشىء على قرب و في الضوء أتمّ من إدراكه على بعد و في الظلمة؛ A ٤٥١/ و قس على ذلك حال اللذّة الوهمية و العقلية و الآلام الثلاثة؛ فكأما كان القوتان - أى الوهمية و العاقلة - أقوى و إدراكهما أشدّ ظهوراً و جلاءً بالنظر إلى عدم الشاغل و رفع المانع، و المعنى المتوهم أو المعقول أشرف و أحسن كان لذّتهما أقوى؛ و كذا حال الآلهما.

ثمّ هذه اللذات الثلاثة و مقابلاتها مختلفة بحسب الجنس أيضاً؛ إذ لا ريب في أنّ القوّة كلّما كانت أقوى في نفسها و أشرف في جنسها كان لذّتها أقوى؛ و على هذا فلذّة العقلية أقوى من لذّة الوهميات و المتخيّلات، و لذّتهما أقوى من لذّة

(١). س: توهمهما.

(٢). س: الدرك.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٧٠

الحسيّيات؛ إذ القوّة العقلية أشرف من الوهمية و الوهمية من الحسيّية؛ و كذا لذّة درك الحقائق الكليّة و الذوات النورية و التفرد بمناجات الله و التجرد «١» إلى جناب قدسه و الوصول إلى لقائه و الاستغراق في لجة انسه أحبّ عند كلّ كامل بهي النفس رزين العقل «٢» من لذّة الرئاسة و الجاه و الغلبة على الأعداء و هو من لذّة الهريسة «٣» و الحلواء و الجماع بالمليحة الحسناء و الجميلة العذراء.

و بالجملة: كلّ من أدرك حقائق اللذات الثلاث يستحقّر لديه الحسيّية عند الوهمية و الوهمية عند العقلية؛ و لذا يرى أنّ لذّة الغلبة المتوهمّة و لو في أمر خسيس كالنرد و الشطرنج ربّما يؤثر على لذّة مطعوم أو منكوح يظنّ أنّها أقوى اللذات الحسيّية و لذّة نيل الحشمة و الجاه يؤثر عليها أيضاً و الكريم يؤثر لذّة إثارة الغير على نفسه في ما يحتاج إليه ضرورةً على لذّة التمتع به و كبير النفس يؤثر لذّة الكرامة المتوقّعة من محافظة ماء الوجه أو من الإقدام على الأهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسيّية إلى حدّ يتحمّل آلام الجوع و العطش و يقاسى أهوال الموت و الهلاك معها؛ و لا يختصّ ذلك بالإنسان، بل في الحيوانات ما يشاركه في ذلك؛ فإنّ كلب الصيد يؤثر اللذّة الوهمية التي ينالها من توقّع إكرام صاحبه إياه على لذّة أكل الصيد و الراضعة من الحيوانات يؤثر اللذّة الوهمية التي تجدها من توهم سلامة ولدها على لذّة سلامة نفسها؛ «٤» و ربّما كان وقوعها في المخاطر و الأهوال لحماية ولدها أعظم كثيراً

من وقوعها فيها/ B ٤٥١/ لحماية نفسها. اللمعات العرشية النص ٣٧٠ [في ابتهاجه تعالى و حبه] ص : ٣٦٥
 هر أن اللذات الحسية الباطنة أعظم و أقوى من الحسية الظاهرة؛ فتكون العقلية أقوى من الباطنة بمراتب أولى و أظهر.
 و مما يدل على أن اللذة العقلية أقوى من الحسية و قسمها «٥» أن الحسية

(١). س: تجليه إليه.

(٢). رزين العقل: أصيل الرأي.

(٣). الهريسة: طعام يعمل من الحب المدقوق و اللحم.

(٤). انظر: الإشارات و التبيهات، ج ٣، صص ٣٣٦ - ٣٣٤.

(٥). س: الحسية بقسيمها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٧١

لا تكون إلّا في آله جسمية و هي قد يفسد بإدراك مدرقاتها القوية؛ فإنّ لذّة العين في الضوء و ألمها في الظلمة؛ و الضوء القوي يفسدها و كذا الصوت القوي يفسد السمع؛ و أمّا القوّة العقلية فليقيامها بنفسها و براتها عن التغير و الاستحالة يتقوى و يزداد نورا بإدراك مدرقاتها القوية و كلّما أدركت معنى عقليا أجلى و أقوى صارت قوته أكثر؛ و هي أقرب الموجودات الأرضية إلى الحقّ الأول و أشدها مناسبة له.

و مما يدلّ أيضا على المطلوب أنّ العقل يدرك الشيء على ما هو عليه و ينال حاقّ جوهره و لبّ ذاته مجردا عن القشور و المقربات؛ و أمّا الحسّ فلا يدرك جوهر الشيء مجردا عن قرائنها القريبة، بل إنّما يدرك الأشياء مختلطة مشوبة بغيرها؛ فلا يحسّ باللون ما لم يحسّ معه الطول و العرض و الوضع و الأين و امور اخرى خارجة عن حقيقة اللون.

و أيضا إدراك العقل يطابق ما عليه المدرك في الواقع و لا يتفاوت، و إدراك الحسّ يتفاوت؛ فيرى الشيء الواحد مختلفا في العظم و الصغر لأجل اختلاف القرب و البعد؛ و قد يغلط بحيث يرى العظيم «١» في غاية العظمة صغيرا في غاية الصغر؛ فإنّه يرى الشمس بقدر اترجة «٢» مع أنّه يقرب مائة و سبعين مثلا لمقدار كرة الأرض و العقل إذا راعى القوانين المرآتية و خلص عن القوّة الوهمية لا يقربه الغلط و الخطأ؛ و قد تقدّم أيضا أنّ مدركات العقل الذوات المجردة النورية و ذات الحقّ الأول الذي يصدر عنه كلّ كمال و جمال و بهاء و جلال و الماهيات الكليّة الأزلية، و مدركات الحسّ الأجسام و عوارضها و لواحقها؛ و لا ريب في أنّ المدرك كلّما كان أشرف و أكمل كان اللذة أقوى و أتمّ؛ فإذن لا قياس للذات الحسية إلى العقلية.

(١). س: العظيمة.

(٢). أترجة: ثمر شجر معروف، ذو رائحة طيبة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٧٢

فإن قيل: لذّة أكثر الناس بالحسيّيات من المطاعم و المناكح و بالرائسات الوهمية و آلامهم/ A ٥٥١/ بفقدتها أشدّ من لذّتهم بالعلوم و ألمهم بالجهل.

قلنا: قد يحصل للإنسان موجب اللذة و لا يشعر بها لغفلته عنه أو اشتغاله بغيره، كالتوغّل في الكفر؛ فإنّه لا يشعر بما يذكر عنده و يسمعه من الألحان و النغمات الطيبة؛ فلا يلتذّ بها أو لآفة غيرت مزاجه؛ فلا يحسّ لشهوة الطعام كالذي عرض له بوليموس أو لضعف القوّة المدركة كالبصر الضعيف، فإنّه لا يلتذّ بالضوء، بل يتأذى به و إن كان موافقا لذيدا بالنسبة إلى البصر السليم.
 و على هذا نقول: سبب كون اللذة الحسية في الأ-كثر أقوى و أشدّ من العقلية خروج أنفسهم عن مقتضى الأصل، لأجل الإللف

بالمحسوسات و المادّيات و عروض ما أخرجها عن جبلّتها و حقيقتها من العادات الرديّة و الآفات العظيمة و العوارض المنافية لجوهرها و صحّتها؛ فهذه الآفات و العوارض لها بمنزلة المرض و الخدر «١» للعضو؛ فكما أنّ العضو الخدر لا يحسّ بالنار المحرقة و إذا زال الخدر أحسّ بها فكذلك عوارض البدن و عوائق المحسوسات أوجبت للنفس مرضا يمنعه عن الالتذاذ بما هو ملائم لأصلها و موافق لجوهرها، و إذا زالت «٢» تلك العوارض بمفارقة النفس عن البدن أدرك لذّة العلم إن كان عالما حسن الخلق و ألم الجهل إن كان جاهلا رديّ الخلق.

و إذ ظهر أنّ اللذّة العقلية أقوى من اللذتين الاخرين و أنّ مراتب العقلية مختلفه باختلاف العقل و العاقل و المعقول؛ فكما كان العاقل أقوى و تعقله أشدّ و أجلى و معقوله أشرف و أجلّ كان لذّته أقوى و أتمّ؛ فيظهر من ذلك أنّ الواجب تعالى أجلّ مبتهج بشيء؛ لأنّه عاقل لذاته على ما هو عليه من البهاء و الجمال و لما ينشأ من ذاته - أي النظام الأعلى - من حيث إنّّه ينشأ منها؛ فهو من حيث كونه

(١). الخدر: التشنج، و الكسل و الفتور.

(٢). س: ازال.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٧٣

عاقلا أجلّ الأشياء و أعلاها و أشدّها قدرة و أقواها، و من حيث كونه عقلا أشدّ التعقّلات و أعلاها و أظهرها و أجلاها، و من حيث كونه معقولا أشرف المعقولات و أبهاها و أرفعها و أسناها «١»؛ فهو إذن أقوى عاقل لأجلّ معقول بأتمّ تعقل بما هو عليه من الكمال و الجلال.

ثمّ قياس ابتهاجه B ٥٥١/ أيضا إلى ابتهاج غيره من الملائكة و العقول و النفوس الفلكية و الإنسانية كقياس كماله إلى كمالهم؛ فزيادة ابتهاجه تعالى بجمال ذاته و باستيلائه على الكلّ علما و عينا على ابتهاج غيره بقدر أشرفية ذاته و زيادة استيلائه العلمي و العيني على ذاته و استيلائه؛ و أنت تعلم أنّ هذه الزيادة تزيد على الغير المتناهي بقدر الغير المتناهي، إذ لا- نسبة للذات الممكن المعلول مع استيلائه العلمي المفاض عن علته و العيني المستفاد مع تعلّقه بالبعض دون الكلّ مع الذات الواجب الموجد للكلّ المستولى على الكلّ علما «٢» و عينا بالاستيلاء الذاتي.

كيف و قد يعاضد البرهان و العيان على أنّ ابتهاج المجرّدين - من الملائكة المقرّبين و العقول القادسة - و النفوس - من الفلكية و الإنسانية - بملاحظة جمال الحضرة الربوبية و مطالعة جلال جناب الألوهية أزيد و أشدّ كثيرا من ابتهاجهم بأنفسهم!؛

ولذا قال بعض العارفين: لو لم يكن له تعالى من الابتهاج بإدراك جماله إلّا ما لنا من اللذّة بعرفانه مهما قطعنا النظر عن غيره و توجّهنا شرنا إلى جناب قدسه «٣» و استشعرنا ما يمكننا أن ندرکه من عظمته و جلاله و بهائه و جماله و صدور الكلّ منه على أحسن ترتيب و انتظام و انقياد الجميع على طريق التسخير الجعلى و دوام ذلك أزلا و أبدا من غير إمكان تبدّل و تغّير لكان لا يقاس بها لذّة
مع

(١). س: اشياها.

(٢). س: علماء.

(٣). س: قدسيه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٧٤

أنّ إدراكه لذاته لا يناسب بوجه إدراكنا؛ لأننا لا ندرک من ذاته و صفاته إلّا امور جميلة يسيرة.

ثمّ لمّا عرفت أنّ الابتهاج و العشق و الحبّ و الرضاء و السرور و أمثالها ألفاظ متقاربة متّحدة المدلول و هو العلم بكمال الشيء و

جماله مع ما يلزمه من الحالة البهيّة النورية؛ و تلك الحالة في الحقيقة راجعة إلى العلم بحيثه كونه كاملا و خيرا و مؤثرا؛ فحقيقة العشق و الحبّ و الابتهاج و مثلها هو إدراك المؤثر من حيث إنّه مؤثر؛ فإدراك الكمال يوجب حبّه، لكون الكمال مؤثرا. فعلم أنّ الأول تعالى عاشق و محبّ لذاته و لما صدر عنه من النظام الجملي من حيث إنّه تابعه و لازمه و رشح ذاته و فيض /A ٦٥١/ وجوده على وجه واحد ثابت مستمرّ؛ لأنّه تعالى مبتهج بهما و لكن على نحو مقدّس عن الانفعال و التغيّر و التجدّد كما يليق بذاته الواجبة و صفاته الكمالية؛ فالعشق و الحبّ في حقّه بمعناهما الحقيقي و ليس بمجاز عن إيصال الثواب للطاعات كما زعمه الزمخشري و جماعة من المتكلمين.

نعم - كما أشرنا إليه - إطلاق الأسماء و الصفات على الواجب و غيره مع كونه حقيقة فيهما ليس بمعنى واحد في درجة واحدة؛ فالوجود و العلم و القدرة و الإرادة ليس إطلاقها على الواجب و الممكن على نهج واحد و إن كان حقيقتنا فيهما؛ لأنّها في الواجب قائمة بذاتها؛ لأنّها عينه تعالى و في غاية التمامية و الكمال، و لا يشوبه نقص و قصور و زوال و لا تغيّر و تجدّد و تبدل الحال؛ و في الممكن أطلال و أشباح لوجود الحقّ و صفاته، و مشوبة بالقصور و النقائص و التجدّد و التغيّر و الأعدام. فالمحيّة في حقّ الخلق يصحبها نقص و قصور؛ و أمّا في حقّ الخالق سبحانه فمنزّهة عن التغيّر و القصور و التجدّد و الفتور.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٧٥

فحاصل معنى محبّة الله سبحانه لخلقه «١» - كما أشير إليه سابقا - أنّ من أحبّ ذاتا تامّة فوق التمام في جميع الكمالات لا بدّ أن يحبّ ما ينشأ من هذه الذات بذاته من اللوازم و الآثار المنبعثة عنه من دون مدخلة للغير. فإن كان لتلك اللوازم و الآثار حيشة اخرى سوى كونها لوازمًا و آثارا لهذه «٢» الذات يمكن أن تتعلّق بها محبّة استعلائية لأجل تلك الحيشة الاخرى التي هي غير جهة كونها لازمة و تابعة؛ و أمّا إذا لم تكن لهذه اللوازم و التوابع حيشة سوى كونها توابع و لوازم كما هو الشأن في حقائق الممكنات بالقياس إلى الوجود الحقّ الأول؛ فلا يمكن تعلّق الابتهاج بها إلّا من جهة الابتهاج بالذات؛ فابتهاجه سبحانه بمخلوقاته يرجع إلى الابتهاج بذاته، بل ابتهاج كلّ أحد بلوازم الحقّ الأول و توابعه و آثاره هو الابتهاج بذاته. ألا ترى أنّ من أحبّ عالما أحبّ تصنيفه من حيث إنّه تصنيفه، و جميع العالم بأجزائه و جزئياته و وجوداته و حقائقه و صورته و هيئاته و عوارضه تصنيف الله /B ٦٥١/ تعالى بلا حيشة اخرى.

و لما ثبتت محبّته تعالى لذاته و هي عين علمه بذاته المستجمعة لجميع الكمالات من حيث إنّها مستجمعة فتثبت محبّته للوازمه و توابعه التي هي الموجودات الإمكانية بأسرها؛ و لما كان وجود الممكن في نفسه و كونه أثرا من آثار قدرته تعالى أمرا واحدا بلا اختلاف؛ إذ الوجودات الإمكانية هي ارتباطات وجود الحقّ و تجليّاته و جهات كمال جوده و حيشات فيض وجوده؛ فابتهاجه بذاته ينطوي فيه ابتهاجه بجميع لوازمه و آثاره، «٣» كما أنّ علمه بها ينطوي في علمه بذاته.

ثمّ لمّا كانت الوجودات الإمكانية متفاوتة في الكمال و النقص و الشرافة و الخساسة و القرب و البعد بدوا و عودا من الوجود الحقّ؛ فتكون محبّته تعالى بالنسبة

(١). س: +. انه.

(٢). س: لهذا.

(٣). س: +. و.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٧٦

إليها متفاوتة؛ فأحقّها بها أشرف الممكنات و أقربها إليه في إحدى السلسلتين. ثمّ يتلوه في المحيّة ما يتلوه في درجات الشرافة و الكمال و القرب [إلى] الحقّ المبدأ الفعّال و هكذا إلى أن ينتهي إلى أحسن الموجودات و أضعفها و أبعداها من الحقّ الأول في سلسلة البدو و هو الهولي الأولى أو إلى أشقى الأشقياء و أرذل المخلوقات في سلسلة العود و هو الشيطان؛ و لا يلزم من التفاوت في محبّة

اللّه سبحانه بالنسبة إلى خلقه اختلاف و تغيير و نقص في ذاته؛ إذ معنى محبته للشيء - كما عرفته - إدراكه له من حيث إنه مؤثر؛ فإدراك كل كامل و كمال محبته؛ لأنه مؤثر. فمعنى كون أحد الشئيين أحب إليه من الآخر أنه مدرك له بعنوان أنه أكمل و أخير و أثر من الآخر لا - يلزم في ذلك اختلاف و تعين في علمه أو ذاته. نعم لو كان محبته هو الإدراك المذكور مع ما يترتب عليه مما يشاهد فينا من الهيئة الانفعالية لزم التغيير و الاختلاف في ذاته و كونه محلًا لانفعالات مختلفة.

و قد عرفت أن ما يسند إليه سبحانه من البهجة و الرضاء و الحب و العشق و الإرادة و غيرها من الألفاظ المختلفة الراجعة إلى معنى واحد متقدّس عن ذلك؛ فله سبحانه حبّ عامّ لجميع ما صدر عنه و هو كونه مدركاً من حيث كونه لازماً/ A ٧٥١ له صادراً عنه؛ فإنه من هذه الهيئة - أي حيثية تابعيته «١» له تعالى و ترشّحه منه و كونه مبدأ له خير و كمال؛ فإدراكه من حيث اللزوم و التبعية إدراك للمؤثر من حيث إنه مؤثر؛ و حبّ خاصّ لبعض عبادته و هو كونه مدركاً له من حيث إنه أكمل و في مراتب الوجود إليه أقرب؛ و لا ريب في أن أكمليته و أقربيته إليه سبحانه يوجب زيادة كشف الحجاب عن قلبه حتّى يراه بباطنه و زيادة الإفاضات الملكوتية و الابتهاجات الروحية عينه، بل زيادة يمكنه من التصرف في مواد الكائنات. فحبّه الخاصّ لبعض عبادته يرجع إلى كشف الحجاب عن قلبه

(١). س: مانعته.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٧٧

و الفوز بلقائه و الوصول إلى رؤيته و مشاهدته لا إلى ميله تعالى إليه ليستريح بمشاهدته أو يزيل توحشه بأنه «١». ثمّ الباعث لحبّه الخاصّ بالنسبة إلى بعض عبادته؛ أي كشف الحجاب عن قلبه و تمكينه من القرب إليه إن كان قوة استعداده؛ فيكون حبه تعالى له أزيلاً؛ بمعنى أنه يستند إلى إرادته الأزلية و علمه بنظام الخير؛ و يسمّى ذلك بالفيض الأقدس و إليه اشير بقوله عليه السلام: «السعيد سعيد في الأزل» و إلى مقابله بقوله: «الشقي شقي لم يزل» «٢» و ان كان فعل العبد الصادر عن توفيق الله و هدايته و تسهيله فسبيل الحقّ الذي يكشف به الحجاب عن قلبه كان حبه تعالى له حادثاً بحدوث السبب المقتضى له المسمّى بالفيض المقدّس و إليه اشير بقوله تعالى: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ «٣»؛ فيكون اشتغال العبد بالنوافل و توفيقه تعالى إياه له سبباً لصفاء باطنه و ارتفاع الحجاب عن قلبه و وصوله إلى مرتبة قربته؛ و كلّ ذلك من محبة الله و لطفه.

و إياك أن تفهم ممّا «٤» ذكرنا من كون هذا القسم من المحبة حادثاً أن ما هو صفته تعالى محدث؛ فيلزم أن يكون محلًا للحوادث، تعالى عن ذلك، بل المراد منه أن سبب هذه المحبة الخاصّة لما كان حادثاً في وقت خاصّ فيكون تعلق المحبة - أي تعلق العلم - يكون «٥» هذا العبد خيراً كاملاً في هذا الوقت لا بمعنى حدوث هذا العلم للواجب في هذا الوقت، بل بمعنى كونه عالماً في/ B ٧٥١ الأزل بأنّ هذا العبد يصير خيراً مستحقاً للقرب و الوصول إلى درجة اللقاء في وقت كذا بسبب كذا من دون تغيير و تجدد في علمه هذا أزلاً و أبداً، كما في علمه بسائر الحوادث الجزئية؛ هذا.

(١). كذا في الأساس.

(٢). شرح الأسماء الحسنى، ج ٢، ص ٨٤ مع تفاوت ما في: شرح اصول الكافي (للمولى محمّد صالح المازندراني)، ج ١، ص ٢٣٥؛

ج ٩، ص ٣٧٥؛ ج ١١، ص ٤٥٥ و شرح الأسماء الحسنى، ج ١، ص ٢٤٢.

(٣). الرعد / ٣٩.

(٤). س: فا.

(٥). س: يكون.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٧٨

وقد أورد أبو حامد الغزالي مثالا- يظهر به الفرق بين المحبّة التي بحسب تنزيه الله تعالى عنه و بين المحبّة الخالية عن النقص التي نصف الله تعالى بها و هو أنّ الملك قد يقرب عبده من نفسه و يأذن له في كلّ وقت أن يحضر بساطه و يحاوره لميل الملك و رغبته إليه إمّا ليستريح برؤيته أو يستشيريه في بعض اموره أو يلتذ بمكالمته و محاورته أو يهيئ له أسباب شرابه و طعامه أو غير ذلك؛ فيقال الملك:

«يحبّ هذا العبد» و معنى حبّه له حينئذ ميله إليه و هذه هي المحبّة التي منشأها قصور المحبّ عن الكمال الأتمّ و الله تعالى منزّه عن ذلك؛ و قد يقرب عبدا و لا يمنعه من الدخول عليه، بل يأذن له أن يحضر بساطه و يتصرّف في مملكته لا لاحتياجه إليه في جلب نفع أو دفع ضرر لكون العبد في نفسه متّصفا بالكمالات النفسية و الأخلاق الفاضلة المرضية بحيث يستحقّ مرتبة القرب من حضرة الملوك بحسب ذاته و صفاته، لا- يكون الملك محتاجا إلى قربيه؛ فإذا رفع الملك الحجاب عنه يقال: «قد أحبه» و إذا اكتسب بعض الأخلاق الفاضلة الموجبة لزيادة كشف الحجاب يقال: «قد حبّب نفسه إلى الملك» و هذا المعنى من المحبّة يليق بالأول تعالى لا المعنى الأول بشرط أن لا يفهم منه عروض تغير له تعالى عند تجدد القرب؛ فإنّ الحبيب هو القريب من الله و القرب منه تعالى بالبعد من الرذائل و التخلّق بأخلاق الله تعالى؛ فهو قرب بالمعنى و الصفة لا بالمكان؛ و حصول قرب للعبد بعد ما لم يكن له و إن اقتضى تغير وصف و حال له إلّا أنّه لا يوجب تبدل صفة له تعالى؛ لأنّه سبحانه لا يزال على ما كان من أزل الآزال على ما تقدّمت الإشارة إليه.

ثمّ الواجب سبحانه كما هو معشوق لذاته من ذاته كذلك هو معشوق من غيره و هو جميع الموجودات الصادرة منه المعلولة له المفتقرة إليه؛ فإنّ جميعها عاشقة له مبتهجة به و أجلّ/ ٨٥١ A لذاتها هو ابتهاجها به و استغراقها في ملاحظة جمال وجهه و مشاهدة عظمتها؛ فما من موجود إلّا و له عشق طبيعي و شوق غريزي إلى

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٧٩

صرف الوجود و بحت النور و الأوّل الحقّ و الخير المطلق؛ و على هذا فلابتهاج الموجودات و عشقها مراتب متفاوتة؛ فأجلّ الابتهاجات و أقوى مراتب العشق هو عشق الواجب و ابتهاجه بذاته و بما يصدر عنه من حيث إنّه يصدر عنه و يتلوه عشق المبتهجين به و بذواتهم لا- من حيث هم هم، بل من حيث كونهم مبتهجين به و هم الملائكة القدسية و الجواهر العقلية؛ فإنّهم يعرفون أنفسهم بالأوّل و من الأوّل و هم على الدوام في مطالعة جماله و ملاحظة عظمتهم و كبريائهم؛ و أمّا لذّتهم بأنفسهم فإنّما هي من حيث كونهم معلولين له، مرتبطين إليه، مترشّحين من فيضه و جوده، تابعين لذاته و وجوده.

و بالجملة: لذّتهم بأنفسهم و تغيرها من الموجودات الإمكانية من حيث إنهم يرونها عبيدا و خدمته للأوّل سبحانه؛ فإنّ من عشق ملكا فهو كما يكون مبتهجا به «١» يكون أيضا مبتهجا بحشمه و خدمه و قومه و جنده إلّا أنّ هذا الابتهاج يرجع حقيقة إلى الابتهاج بالملك و إلى هذا المعنى يشير قول أمير المؤمنين عليه السلام: «إلهي كفي بي فخرا أن يكون لي ربّا و كفي لي عزّا أن أكون لك عبدا.» «٢» فظهر أنّ لذّة المجرّدات القادسة أيضا بذاته تعالى و بمخلوقاته من حيث إنّه مخلوقاته و لكنّها أدون بمراتب غير متناهية من ابتهاج الحقّ سبحانه.

و بعد المرتبتين في العشق و الابتهاج مرتبة العشاق المشتاقين المتحرّكين إلى طلب جمال الله تعالى و هم النفوس الفلكية. و بعد هذه المراتب في العشق مرتبة النفوس الإنسانية التي وصلت إلى غاية كمالها و فازت إلى مرتبة الوصول و الاستغراق في لجة عظمة الله بحيث لا يرى في عظمة الله العقلية غير الله و لا يرى في الوجود مؤثرا سوى الله و وصلت إلى

(١). س: + يكون أيضا مبتهجا.

(٢). انظر: بحار الأنوار، ج ٧٤، ص ٤٠٠؛ ج ٩١، ص ٩٢، ٩٤؛ الخصال، ص ٤٢٠؛ كنز الفوائد، ص ١٨١؛ مسند الرضاء (داود بن

سليمان الغازي)، ص ٨٤ و معدن الجواهر، ص ٦٧.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٨٠

مقام الفناء المسمّى عند العرفاء بالولاية و فازت بمرتبة السابقين المقربين و وصلت إلى مشاهدة جمال ربّ العالمين و هم الذين أخرجوا أولاً- قوتهم العقلية من القوة إلى الفعل؛ فاننقشت بالوجود/ B ٨٥١/ كنهه على ترتيبه و أدركت الأوّل تعالى و ما يتلوه من الملائكة القدسية و الجواهر العقلية و ما بعده من الموجودات الفلكية و العنصرية هذه النفوس و إن لم يحصل لهم وصول تامّ ما دامت متعلّقة بالبدن؛ فلا يحصل لهم ما يمكن في حقّهم من العشق و الابتهاج في الدنيا لابتلائهم بالبدن و عوائقها إلّا أنّها إذا فارقت البدن بالموت أو حصل له ما يحصل للمتمرّدين من جلباب البشرية- أعنى ملكة خلع البدن- حيث ما شاء يحصل له غاية الابتهاج؛ فيلحق بالمال الأعلى و يصير من المقربين إلى زلفى و هنا لجرّة الوصول و غاية سفر السالكين و نهاية مقصد المسافرين، و هو معنى السعادة الحقيقية في حقّ الإنسان.

و بعد تلك المراتب الأربع مرتبة النفوس الناطقة الإنسانية المتوسّطة؛ و هي مختلفة بحسب القرب و البعد من الكمال، فعشق كلّ منها بالحقّ و ابتهاجه بحسب كماله و فعليته في العلم و العمل.

و بعدها مرتبة النفوس الإنسانية الناقصة و هي القريبة بالنفوس الحيوانية و هي النفوس المنغمته في عالم الطبيعة و المنغمرة في الشهوات و اللذات الحسية و المنقلبة في المنقلبات الحيوانية و هي التي كفرت بأنعم الله و صرفت قواها الشهوية و الغضبية في غير ما خلقت لأجله؛ فضلت ضلالاً بعيداً و خسرت خسرانا مبيّناً.

ثمّ لا- يخفى أنّ الفرق بين الحبّ و العشق أنّ العشق إنّما هو إفراط الحبّ؛ فالحبّ- كما سبق- هو إدراك المؤثر من حيث هو مؤثر؛ إفراط هذا الإدراك هو العشق؛ و كلّما كان الإدراك أتمّ و المدرك أشدّ خيريّه كان العشق أشدّ؛ و ظاهر أنّ

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٨١

الإدراك لا- يكون إلّا بالوصول؛ ففي الإدراك الناقص يتحقّق الوصول الناقص و في التامّ يتحقّق التامّ؛ و المراد بالوصول هو حضور تلك المعاني بعينها عنده بارتسامها في ذاته و للذوات المجردة النورية و الجواهر العقلية القدسية بحضورها لديه و انكشافها بين يديه؛ فيشاهدها بالعلم الحضورى؛ فهذه المشاهدة هي وصول الفعل إلى ذواتها و وجوداتها؛ و إدراك الخيال و الوهم للصور «١» الخيالية و المعاني الجزئية هو حضورهما لديهما بالارتسام/ A ٩٥١/ فإنّ ذات المدرك لتلك القوتين و حقيقته هو نفس الصور و المعاني الجزئية دون الامور الخارجية؛ فالوصول في إدراكهما إنّما هو بوصولهما إليهما؛ و إدراك الحواسّ للمحسوسات إنّما هو بحضور ذواتها العينية و حقائقها الخارجية عندها بالارتسام أو بنحو آخر و وصولها إليها؛ فالوصول في إدراكها إنّما يكون بالوصول إلى وجوداتها العينية؛ فلذا ما لم يصل الجسم المذوق إلى الذائقة لا يحصل الإدراك المسمّى بالذوق؛ و ما لم يصل الشىء الملموس «٢» الخارجى إلى اللامسة لم يتحقّق الإدراك المسمّى باللمس؛ و قس على هذا غيرهما؛ و اذا لم ينفكّ الوصول عن الإدراك و لم يتحقّق الإدراك التامّ إلّا مع الوصول التامّ لا- يكون إلّا مع الوصول التامّ و يكون ذلك- كما مرّ- ابتهاجا تاماً و لدّة تامّة؛ فإذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصوّر حضور ذات ما هي المعشوقة.

ثمّ لا- يخفى أنّ الشوق من لوازم العشق؛ لأنّه الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج بحصول ما هو التامّ من الحضور و الوصول؛ فإنّ مراتب الحضور متفاوتة؛ إذ التمثيل الخيالى حضور ضعيف و الحسى أقوى منه و الشهود الإشراقى أتمّ منه إلّا أنّ اللازم بالنظر إلى تعريفه و حقيقته لزومه للعشق الناقص؛ إذ الحقيقى الكامل لا ينفكّ عمّا هو الأتمّ من الابتهاج و الحضور و الوصول؛ و على هذا فالعشق

(١). س: المصور.

(٢). س: الملموسى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٨٢

الحقيقى الكامل لا يلحقه الشوق؛ إذ المعشوق فيه حاضر فى كل وقت من كل وجه؛ و الشوق لا يتصور إلا إذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه و لذلك يتقدس عشقه سبحانه عن الشوق؛ لأنه تعالى نال معشوقه من كل وجه دائما، و كل مشتاق إلى مرغوب فإنه قد نال منه شيئا و فاته شىء؛ و كذا يتقدس عشق الملائكة القدسية و العقول النورية أيضا من الشوق لبراءتهم عن القوة؛ فالشوق إنما يكون فى ساير مراتب العشق؛ أعنى عشق النفوس الفلكية و الإنسانية؛ فإن النفوس الفلكية من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا و من حيث هم مشتاقون قد فقدوا فقداء لعدم وصولهم إلى الغاية القصوى من B ٩٥١/ الوصول فى حقهم و لذا يصحبها قوة و هجران أبدا؛ فهم واجدون فى عين الحرمان و واصلون حين الفرقان؛ و لا محالة يغشيهم نوع دهشة و حيرة و أذى لذيذ؛ لأنه من قبل المعشوق و الأذى الذى يصل من المعشوق إلى العاشق يكون لعبده «١» لذيذ؛ لأنه يتصور وصول أثر المعشوق به إليه و وصول الأثر أثر الوصول و هاتان الجهتان- أى جهتا اللذة و الأذى- فى النفوس الفلكية بإزاء الرجاء و الخوف فى النفوس الإنسانية الفاضلية الصالحة.

و أما النفوس الإنسانية فإن كانت كاملة فى العلم و العمل واصله إلى الغبطة العليا و السعادة العظمى فى حياتها الدنيا و به كان أجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقه؛ فشبوقها يؤدى إلى الطلب؛ فإن أدى الطلب إلى النيل بطل الطلب و خفت البهجة و وصلت إلى مرتبة الفناء المسماة فى عرف العرفاء بالولاية؛ ففازت بمرتبة المقرّبين و لحقت بالمال الأعلى؛ فإن الإنسان له سبيل إلى الوصول إلى هذه المرتبة- كما تقدمت الإشارة إليه- و إن لم يؤد طلبها إلى النيل لا يخلص عن علاقة الشوق فى الحياة الدنيا و ربما خلصت عنها فى الحياة الأخرى؛ و النفوس الناقصة المنكوسة المغموسة فى عالم الطبيعة غير خالية بحسب جبلتها و فطرتها عن

(١). س: عبده.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٨٣

الشوق إلى الخير الأقصى إلا أنها لا تنكاسها فى عالم الطبيعة و تقيدها بقيودات الأجسام لا تمكنها الوصول بوجه؛ فيكون شوقها سبب تأذيها فى المعاد.

[فى سرّ كون إدراكه تعالى أتم الإدراكات]

السّرّ فى كون إدراكه تعالى أتم الإدراكات حتى يلزم منه كون ابتهاجه أجلّ الابتهاجات و كذا عشقه و حبه أن مطلق الإدراك يتوقف على نورية المدرك و المدرك؛ و كلما كانت النورية أشدّ كان الإدراك أجلى و أتم؛ فكما أن الظهور و الجلاء فى رؤية الباصرة و إدراكها المبصرات بحسب النورانية فيهما فكذلك الجلاء و الانكشاف فى إدراك المجردات للأشياء بحسب نورانيتها؛ فلو كان المدرك و المدرك فى غاية النورية لكان الإدراك فى غاية الجلاء و الانكشاف؛ و لكون الأول تعالى صرف النور و A ٠٦١/ منور النور و نور كل نور يكون إدراكه أجلى الإدراكات و أظهرها؛ و لإدراكات «١» غيره من العقول و النفوس و القوى الباطنة و الظاهرة مراتب فى الظهور و الخفاء بحسب مراتبها فى النورانية و هى غير متناهية.

[فى فرح من تنور بمعرفة ربه و أشرق بأضواء انسه و حبه]

من النفوس الإنسانية نفس تنورت بمعرفة ربه و أشرق بأضواء انسه و حبه و استشعرت بالارتباط الخاص الذى بين العلة و المعلول و الاتحاد الذى بين الجاعل و المفعول، و علم أنه أقوى النسب و الروابط؛ فعرف من ذلك نسبته الشريفة إليه و انتساب الكلّ إليه، و تيقن بأن الموجودات بأسرها من رشحات

(١). س: الإدراكات.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٨٤

وجوده و الكائنات برمتها صادرة من فيضه و جوده، و أن الأعيان الممكنة متساوية في ارتضاع لبان الوجود من ثدى واحدة، و الحقائق العينية سواسية في شرب ماء الفيض و الوجود من مشرع الوحدة الحقة، كان فرحانا بالحق و بكلّ شىء و يدوم فرحه؛ إذ الفرح بالحق يدوم بدوام العلم؛ فلا ينفك عنه و إن ورد عليه ما يوجب الحزن؛ و الفرح و مثله لا يبالي بغير الحقّ و لا يطلب سواه و كلّ كمال عنده قليل بالنظر إلى معرفته و حبه و انسه و استغراقه في لجة توحيده؛ إذ حبّ الله يصل إلى حدّ لا يشعر المحبّ معه إلى شىء آخر أصلا؛ إذ البصيرة الباطنة أصدق من البصيرة الظاهرة و جمال الحضرة الربوبية أوفى من كلّ جمال؛ لأنه الجمال البحت الخالص و كلّ جمال في العالم سواه فهو مختلط ناقص؛ وفرحه به يزيل كلّ ترح «١» و يفرح بكلّ شىء يراه من دون تفاوت؛ لأنه لا ينظر إلى سواه من حيث إنّه هو حتّى يظهر التفاوت، بل إنّما ينظر إلى الكلّ من حيث انتسابه إليه و الكلّ في الانتساب إليه سواسية؛ فلا جرم يكون فرحانا بكلّ شىء يراه متواضعا له من دون تفاوت.

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

[في أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات]

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات؛ و المراد به أن جميع كمالاته- أي كلّ ما هو كمال للموجود المطلق-B/ ١٠٦١/ حاصل له تعالى بمحض ذاته أزلا و أبدا من غير افتقار فيه إلى غيره؛ و لا يجوز أن يكون كلّ كمال يمكن له

(١). الترح: الحزن و الهمّ.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٨٥

حصوله «١» لم يحصل في مرتبة ذاته.

و الدلالة عليه بعد ما تقرّر من أشرفية الفاعل من فعله و استناد الكلّ إليه بواسطة أو بدونها و عدم كون فعل الشىء كمالا له لأشرفية الفاعل من فعله و غير الأشرف لا يكون كمالا للأشرف أن ما فقدته في مرتبة لا يمكن أن يكون في الواقع كمالا؛ إذ إيجادها إمّا منه أو من بعض معلولاته، و فعل الشىء و فعل فعله لا يكون كمالا له.

فإن قيل: ما ذكرتم في كلّ كمال يمكن أن يوجد له لا للموجود المطلق لجواز أن يوجد لممكن ما هو كمال للمطلق و لم يحصل له. قلنا: إيجادها إمّا منه أو من غيره؛ فذاته أشرف منه كما علم؛ فلا يكون كمالا له؛ و إذا لم يكن كمالا له «٢» لم يكن كمالا للموجود المطلق؛ إذ كماله كماله بالضرورة.

و أيضا: اتّصاف الممكن بما هو الكمال دونه سبحانه يوجب أشرفية المعلول من العلة؛ و هو باطل.

قيل: العلم و القدرة و نحوهما معلولة للواجب؛ فلا يكون كمالا له.

قلنا: ما هو المعلول منها غير كمال و ما هو الكمال غير معلول؛ فإنّ الكمال الحقيقي ليس إلّا ذاته و كذا العلم و القدرة و غيرهما، كما تقدّم مفصّلا.

و ممّا يدلّ على المطلوب أنّه لو وجد كمال للموجود المطلق و لم يتحقّق له في مرتبة ذاته، بل كان ممكن الحصول له بأن يحصل له بعد مرتبة ذاته لكان له قوّة ذلك الكمال قبل حصوله؛ و لا ريب في ثبوت فعلية بعض الكمالات له أيضا؛ و ظاهر أن حيثية الفعلية غير حيثية القوّة؛ فيتحقّق فيه جهتا الفعل و القوّة؛ فيلزم التركيب في ذاته؛ و هو باطل.

(١). س: + و.

(٢). س: له كمالا.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٨٦

[في أنه تعالى تمام الأشياء]

واجب الوجود تمام الأشياء؛ بمعنى أن جميع كمالات الأشياء حاصل له ولا يمكن أن يوجد كمال شيء من الأشياء أن يكون كمالا للموجود المطلق ولا يتحقق له.

وفرق هذه المسألة عن المسألة السابقة أن مبنى الأولى على أنه لا يمكن أن يوجد كمال في الموجود المطلق لا يحصل له بذاته في مرتبة ذاته، بل حصل له بعد الذات بإيجاده أو بإيجاد غيره؛ و مبنى «١» الثانية على أنه لا يمكن أن يوجد كمال لبعض الأشياء الموجودة/١٦١ A لا يتحقق له أصلا؛ ولذا لا يمكن أن يستدل على الثانية بما استدلل أولا على الأولى؛ وهو أن ما لم يحصل له في مرتبة ذاته ثم حصل لا يكون كمالا له- كما تقدم- بل لا بد أن يستدل عليه بما ذكر أخيرا من لزوم التركيب في ذاته.

وحاصله: أنه تعالى بسيط الحقيقة وقد تقدم أن كل بسيط الحقيقة تمام الأشياء الوجودية، كما صرح به المعلم الأول وغيره. والمراد به أن جميع كمالات الأشياء- أي وجوداتها- حاصله له وإنما يخرج عنه أعدامها ونقائصها؛ فكما أن كلة الوجود فكذلك هو كل الوجود.

و بيان ذلك- كما أشرنا إليه سابقا- أنه تعالى لو فقد مرتبة من الكمال الذي هو الوجود فلا يخلو إما أن يكون قابلا لها أم لا. فعلى الأول: يكون له جهة القبول وفيه أيضا جهة الفعلية لبعض الكمالات؛ فيجتمع فيه جهتا الفعل والقوة؛ فيلزم التركيب في ذاته؛ وهو باطل.

و على الثاني: فعدم قابليته لتلك المرتبة من الوجود:

[١]. إما لأجل أنها ليست كمالا له وإن كانت كمالا لبعض الأشياء؛ وهذا

(١). س: معنى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٨٧

خلاف الفرض؛ لأن المفروض كون تلك المرتبة لا للموجود المطلق؛ إذ المقصود من قولنا: «إن بسيط الحقيقة تمام الأشياء الوجودية» أن كل كمالات الأشياء التي هي كمال للموجود المطلق يتضمّننها بسيط الحقيقة؛ فخلوه عما ليس كمالا للموجود المطلق غير قاذح في المطلوب؛ فجميع ما سلب عن الواجب من الصفات كالجسمية والجوهرية والعرضية والكمية والكيفية من هذا القبيل؛ أي ليس كمالا له؛ فإن قولنا: «الواجب ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا كم ولا كيف» يرجع إلى سلب الأعدام والنقائص؛ وسلب السلب وجود وسلب النقائص كمال الوجود.

[٢]. وإما لأنها كمال للموجود المطلق ومع ذلك ليس الواجب تعالى قابلا له؛ فذلك إنما يتصور إذا كان له قصور في مراتب الوجود بحيث لا يكون من شأنه أن يتّصف بهذه المرتبة من الكمال، كما أن الجسم في مراتب الوجود بحيث لا يمكن ولا شيء من شأنه لقصوره أن يقبل الوجود النفسى وكذا النفس ليس لها قبول الوجود العقلى والعقل ليس له قبول الوجود الواجبى والعرض ليس له قبول الوجود الجوهرى؛ فيلزم/١٦١ B أن يكون الواجب أنقص من بعض الموجودات وأقل مرتبة منه؛ وهو باطل.

فإذن يجب أن يكون بسيط الحقيقة تمام كل شيء. فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة تمام كل الأشياء على وجه أشرف وألطف؛

و لا يسلب عنه شيء إلاّ النقائص و الأعدام و الإمكانيات و الماهيات؛ فهو تمام كلّ شيء و تمام الشيء أحقّ بذلك الشيء من نفسه؛ فهو أحقّ من كلّ حقيقة بالصدق عليها.

و الحاصل: أنّ الواجب - كما تقدّم - صرف الوجود و الوجود المطلق؛ فلا يتصوّر وجود يكون فوقه و أكمل منه؛ فكلّ وجود يكون تحته و أضعف منه؛ فيجب أن يكون مشتملا على كلّ الوجودات التي هي تحته و أضعف منه مع اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٨٨

بساطته الصّيرفة و وحدته الحقّة؛ فإنّ الوجود «١» كلّما كان أقوى تحقّقاً و أتمّ تحصيلاً كان مع بساطته أكثر حيطة بالمعاني و أجمع اشتمالا على الكمالات المتفرّقة في الأشياء التي هي غيره، كما يظهر من المراتب الاستكمالية المندرجة في الكمال من الصورة إلى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة إلى أن يبلغ صورة أخيرة يصدر منها جميع ما يصدر عن السوابق مع الزيادة لاشتمالها من جهة قوّة الوجود على مبادئ تلك الأفعال بأسرها مع وحدتها و بساطتها.

فالوجود الواجبى لكونه أقوى الوجودات و أتمّها تحصيلاً لا يكون مع إطلاقه و بساطته الحقّة و وحدته الصّيرفة مشتملا على ساير الوجودات المقيّدة بالماهيات.

كيف و هو فاعل كلّ وجود مقيّد و كماله؛ و مبدأ كلّ فضيلة و كمال أولى بذلك الكمال من ذى المبدأ؟! فمبدأ كلّ الأشياء و فياضها يجب أن يكون كلّ الأشياء على وجه أرفع و أعلى.

ألا- ترى أنّ في السواد الشديد يوجد جميع الحدود السوداء التي مرتبتها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه أبسط و في الحرارة الشديدة يوجد جميع الحرارة الضعيفة التي أضعف من هذه الشديدة و إن لم يشتملا على خصوصياتها العدمية و تعييناتها الراجعة إلى النقص و القصور و كذا في المقدار العظيم/٢٦١ A يوجد جميع المقادير التي دونه من حيث حقيقة مقداريتها لا- من حيث تعييناتها العدمية من النهايات و الأطراف؛ فالخطّ الواحد الذي هو عشرة أذرع مثلاً يشتمل على الذراع و الذراعين إلى تسعة أذرع من الخطّ على وجه الجميعة الاتصالية و إن لم يشتمل على أطرافها العدمية التي يكون لها عند الانفصال عن ذلك الوجود الجمعي و تلك الأطراف العدمية ليست في حقيقة الخطية التي هي طول مطلق

(١). س: + و.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٨٩

حتّى لو فرض وجود خطّ غير متناه لكان أولى و أليق بأن يكون خطاً من هذه الخطوط المعدومة المنفصلة و إنّما هي داخله في حقيقته هذه المحذورات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطية، بل من جهة ما لحقها من النقائص و القصورات.

فكذلك حال أصل الوجود و قياس إحاطة الوجود الجمعي الواجب الذي لا أتمّ منه بالنظر إلى الوجودات المقيّدة المحدودة بحدود الأعدام و القصورات و قيود الماهيات و الإمكانيات؛ فإنّ جميع الأعدام و النقائص خارجة عن حقيقة الوجود المطلق داخله في الوجود المقيّد؛ ولا- تظنّ أنّ الوجود الصّيرف المطلق الجمعي الواجبى هو بعينه تفيّد و تفضل إلى الوجودات المقيّدة المنفصلة الإمكانية المشوبة بالأعدام حتّى يكون مثال الوجود الجمعي الواجبى و تقييده بالوجودات المنفصلة الإمكانية مثال مقدار واحد متّصل طويل الفصل هو بعينه إلى مقادير قصيرة منفصلة بحيث يبطل وجوده الجمعي و تحصل وجودات ضعيفة منفصلة و يتوقّف حصول الوجود الجمعي ثانياً على رفع الانفصالات و حصول الاتصال بينها؛ فإنّ ذلك في غاية الفساد، بل كفر صريح و زندقه صرفه، لإيجابه أن لا تكون للوجود الواجبى نشأة اخرى وراء نشأة الوجودات الإمكانية و أن لا يكون له تحقّق و تحصيل خارجاً عن المظاهر و المجالى، بل المراد أنّ الوجود الجمعي الواجبى موجود متحقّق بذاته و له نشأة وراء نشأة الممكنات و له تحقّق مغاير لتحققها و إنّما أوجد و أفاض بالوجودات الإمكانية الضعيفة المشوبة بالأعدام و الماهيات؛ و لكون وجوده تاماً فوق التمام و/٢٦١ B علّة الكلّ و موجدّه يكون تمام

الوجودات الإمكانية؛ بمعنى أن ما هو الكمال منها لا يخرج عنه، بل يكون مشتقاً عليه؛ وليس المراد أن هذه الوجودات كما هي في الممكنات و على نحو ما هي عليه من الكمال في الواجب؛ فهيات إن ذلك من الأوهام الفاسدة، بل المراد أن هذه الوجودات من حيث وجوديتها و كماليتها لا يكون الواجب فاقداً و لكن

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٩٠

تحققها فيه على وجه أعلى و أشرف و أكمل بحيث لا-مقاييسه و لا نسبة متناهية بل غير متناهية بين ما هو في الواجب و ما هو في الممكنات؛ و ليس حقيقة ما هو في الواجب و كيفية اشتماله له معلومة لأحد؛ فإن العالم الربوبى عظيم جداً و لا يمكن أن يدركه أحد من الممكنات المعلولة و ما يظهر لنا من معارفه مشتبهات و تخيلات مهيجة للأشواق و مقربة إلى ما هو الواقع ببعض الجهات.

و ما يتوهم من ظاهر كلام بعض الصوفية من انفصال الوجود الجمعى الواجبى بعينه إلى الوجودات المقيدة الإمكانية، كقول بعضهم فى تفسير قوله تعالى: «أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا» (١) الرتق إشارة إلى وحدة حقيقة الوجود الواحد البسيط و الفتق إلى تفصيلها سماء و أرضاً و عقلاً و نفساً و ملكاً؛ و كما أن الوجود حقيقة سارية فى جميع الموجودات على التفاوت و التشكيك بالكمال و النقص فكذا صفاته الحقيقية التى هى العلم و القدرة و الإرادة و الحياة سارية فى الكل سريان الوجوب على وجه يعلمه الراسخون. فجميع الموجودات حتى الجمادات جمّة عالمه ناطقة بالتسبيح شاهدة لوجود ربها عارفة بخالقها و مبدعها ليس محمولاً على ما يترأى منه فى بادئ النظر كما يؤمى إليه قوله: «على وجه يعلمه الراسخون.»

و الحق الذى يجب أن يعتقده فى هذا المقام كلّ موحد دين و هو أشرف الأنحاء فى علو ذاته و قدرته و قوته و أفضل الوجوه فى كيفية صنعه و إفاضته بحسب أذهاننا القاصرة هو ما تقدّم من أنه تعالى صرف الوجود التام الغير المتناهى من حيث الموجودية و الكمال و القدرة و القوّة كما يأتى الإشارة إليه؛ و قد أفاض النظام الأكمل الأعلى الذى لا يعقل و لا يتصور؛ و لا يمكن فى الواقع نظام و خلق أحسن و أفضل منه؛ و هو مشتمل على المجردات و الماديات و

(١). الأنبياء / ٣٠.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٩١

الجواهر و الأعراض؛ و هى وجودات خاصية ذوات/ ٣٦١ A ماهيات مترتبة فى الصدور أولها متصل فى الكمال و القوّة بالمبدإ و آخرها بالعدم و هو الهولى؛ و كلها مبانئة عن الواجب الحقّ إلماً أن المناسبة بين العلة و المعلول لئما كانت لازمة و جب أن يكون إفاضته و إيجاده بمعنى الاستتباع و كون تلك الوجودات تابعة لازمة له مترتبة عليه و لكن بحيث لا ينافى الحدوث الذى أثبتته الملة؛ و غاية ما يمكنها من التمثيل لهذه التبعية أن يمثلها بتبعية الظلّ لذى الظلّ و العكس لذى العكس و إن كان الأمر فى الواقع أجلّ من ذلك؛ فهذه الوجودات الإمكانية و جودات ظلية تابعة للوجود الحقّ الواجبى و إنما ظلتها بالنسبة إلى هذا الوجود المتأكد الحقّ؛ فما بين ظلّ الشمس و ظلّ الوجود الحقّ من الفرق كالفرق بين الحقّ و الشمس.

ثمّ تقدّم أنه من رجوع المعلولية إلى التبعية و كون الوجودات الإمكانية كالأطلال للوجود الحقّ الواجبى و من شدّة الارتباط بين العلة و المعلول و من كون المعلول مع قطع النظر عن العلة محض اللاشئ و إن كان بملاحظتها متحقّقاً متحصّلاً، يمكن الجمع بين قول الصوفية القائلين بوحدة الوجود و قول الحكماء القائلين بتعدده بأن يكون مراد الحكماء أن الوجودات الإمكانية بملاحظة الواجب و تحقّقه أمور متعدّدة متحقّقة تصدر منها الآثار الخارجية و الأفعال الواقعة و إن كانت مع قطع النظر عن الواجب معدومة غير متحقّقة؛ فلها حين وجودها فى نظر العارف ملاحظتان:

إحداهما: ملاحظتها من حيث أنفسها مع قطع النظر عن استنادها إلى الواجب الحقّ؛ و بهذه الملاحظة تكون فى نظره محض العدم و اللاشئ.

و ثانيتهما: ملاحظتها من حيث معلوليتها للواجب الحقّ القائم بذاته و ارتباطها به؛ و بهذه الملاحظة امور متحقّقة متكرّرة.
و أمّا الصوفيّة فما ذكره في بيان الوحدة كلمات يمكن حملها على ما ذكر؛
اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٩٢

و لو كان في كلام بعضهم ما لا يمكن الحمل عليه فهو مخالف لصريح العقل و النقل.

منها: قولهم: «إنّ الممكنات امور اعتبارية» و هذا بالنظر إلى إحدى الملاحظتين - أعنى اعتبارها من حيث أنفسها مع قطع النظر عن علّتها - صحيح؛ إذ ظاهر أنّ المعلول في نظر الناظر إلى حقيقة الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن علّته مجرد اعتبار.

و منها: قولهم: «إنّ الممكنات شئون الحقّ/٣٦١B و ارتباطاته و اعتباراته» و هذا أيضا صحيح من حيث إنّها مرتبطة به سبحانه بأنفسها لا بارتباط آخر؛ فهي بالنسبة إليه تعالى كلوازم الماهية بالنسبة إليها؛ و قد تقدّم أنّهم يسمّون المرتبط بالشيء بذاته بنفس الارتباط.

و منها: قولهم: «إنّها تجلياته و ظهوراته و مظاهره و مجاليه و مراهيه و أمثال ذلك» و هذا أيضا يمكن حمله على ما ذكرناه بأن يقال: إنّ الوجود الحقّ الواجبي في غيب الغيوب و مكن الخفاء و إنّما يظهر للبصائر بما هو بمنزلة أظلاله و عكوسه التي هي الوجودات الإمكانية؛ فهي مظاهره و ظهوراته و مجاليه و تجلياته.

و منها: قولهم: «إنّها تنزلاته و تطوّراته» و هذا أيضا يمكن حمله على ما ذكر من حيث إنّ ظلّ الشيء و عكسه التابع له الناشئ من ذاته الواقع من علوّ مرتبة الذات إلى الأسفل نوع تنزّل و تطوّر له.

و منها: قولهم: «إنّ الحقّ باطن الخلق و الخلق ظاهره» و هذا أيضا صحيح من حيث إنّه تعالى في غيب الغيوب و إنّما ظهوره بمخلوقاته التي هي بمنزلة مراهيه و مظاهره.

و منها: قولهم: «الوجود الحقّ الواجبي سار في الممكنات» و ذلك أيضا يمكن حمله على ما ذكر بأن يقال: إنّ إشارة إلى شدة الارتباط بين الواجب و الممكنات و كونها متحقّقة بتحقيقه و موجودة بوجوده؛ فهو ما به موجوديتها؛ فكأنّ سار فيها؛

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٩٣

و حمله على ما هو ظاهره من كونه ساريا فيها بمعنى العارض لها ممّا لا معنى له و لا يمكن أن ينسب «١» إلى عاقل.

و منها: قول بعضهم: «إنّ الواجب أظهر الأشياء و هو عينها» و ما تشابه ذلك ممّا في كلامهم من إطلاق الواجب على بعض الممكنات؛ و قولهم بأنّه الحقّ؛ و هذا أيضا يمكن أن يكون إشارة إلى شدة الارتباط بينها؛ فإنّ الحقّ «٢» أنّ الارتباط الذي بين العلّة و المعلول

أقوى الارتباطات و أشدها، بل هو أقوى و أشدّ من الارتباط الذي بين أجزاء شيء واحد؛ و العارف الذي صفى نفسه عن كدورات الطبيعة و حصل له التجرد التام يشاهد بنور البصيرة هذا الاتّحاد؛ و ربّما ظهر له في بعض خلساته و مجاهداته هذا الاتّحاد بحيث يغيب

و يغفل عن الاثنية بالكلية؛ فتصدر عنه أمثال هذه الكلمات دفعة/٤٦١A بلا فكرة و رويّة.

و منها: ما ذكره من أنّ للوجود ثلاث مراتب:

أولها: الإطلاق الصّرف و هو الواجب.

و ثانيها: مرتبة الانبساط.

و ثالثها: مرتبة التقيد و هو الممكن؛ و قد تقدّم جليّة الحال فيه.

و بالجملة: لا- إشكال في أكثر كلماتهم و لو في ظواهرها و إنّما الإشكال و الالتباس في بعض كلماتهم التي يدلّ بظواهرها على أنّ الوجود الواجبي هو بعينه صار ممكنا أو على أنّ بعض الممكنات بعنوان التعيين أو كلّها أو كلّ واحد منها هو الواجب؛ و غير خفيّ بأنّ

ظاهر أمثال هذه الكلمات لا- يمكن أن يكون مقصودا لأحد. فإن كان مرادهم عنه ما ذكرناه فلا كلام و إلّا فليترك مع قائله؛ فإنّه أعرف بما قال.

فالحاصل: أنّنا نشاهد بالعيان و نعلم بالبرهان أنّ في الخارج موجودات

(١). س: يثبت.

(٢). س: التحقق.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٩٤

متكثرة متحققة ذوات آثار خارجية؛ فالشقوق العقلية المتصورة في حقها لا يخلو عن احتمالات:

الأول: أن تكون أشياء متحققة متحصلة، ذوات صفات و آثار خارجية مباينة عن الواجب الحق، معلولة له بالصدور عنه بعد عدمها المستمر الواقعي من دون مناسبة و ربط بينهما؛ و هذا باطل من حيث إيجابه لارتفاع المناسبة بين العلة و المعلول.

الثاني: أن تكون وجودات خاصة مشوبة بالماهيات متحققة متحصلة، ذوات آثار خارجية، معلولة للحق الأول بالارتباط و التبعية و يكون ارتباطها به كارتباط الظل لذي الظل؛ و مباينتها عنه؛ كما بينته عنه، و يكون نشأه الواجب غير نشأتها و إن كان كل ما لها من النشأة و التحقق و الآثار بالواجب تعالى؛ و هذا هو المختار الذي قرناه.

الثالث: أن تكون حقائق متحصلة ذوات آثار، كل منها واجب الوجود من دون أن يكون واجب آخر خارجا عنها يكون هي معلولة له بشيء من الأنحاء المتصورة في المعلولية و الإفاضة؛ و هذا أعظم مراتب الشرك و أشدها.

الرابع: أن يكون مجموع هذه الموجودات - أى مجموع العالم - هو الواجب دون كل شخص منه بأن يكون العالم كله كشخص واحد هو/ ٤٦١ B الواجب و كل فرد من الموجودات جزءا منه لا أن يكون معلولا له؛ و هذا أيضا كفر صريح ليس مذهبا لأحد من الصوفية.

الخامس: أن يكون لجميع هذه الموجودات أمر مشترك بينها مبهم غير متحصّل كالكلّي الطبيعي هو الواجب و يكون تعيينه بتقديده بهذه الوجودات أو الماهيات الخاصة حتى يكون المبهم الغير المتحصّل هو الواجب و المتعين هو الممكن؛ و يكون إيجاده عبارة عن تقيده بالتعينات و التشخيصات؛ و هذا باطل من

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٩٥

حيث إن المبهم لا يصلح للواجبية لكون وجوده أضعف الوجودات و لا- يمكن أن يكون المبهم بنفسه منشأ للتأثير و لو بتقديده بالتعينات و هو ظاهر.

السادس: أن يكون لها أمر مشترك متحصّل متعين بذاته هو واجب الوجود و مع ذلك يقيّد بجميع هذه القيودات المتعينة من الوجودات و الماهيات الخاصة و يكون تقيده بها عبارة عن إفاضة إيّاها؛ و هذا الاحتمال يحتمل وجوها:

منها: أن يكون المراد بالأمر المشترك المتحصّل هو الوجود الصّيرف المتعين بذاته و يكون المراد بتقديده بالوجودات الإمكانية هو استتباعه لها على الترتيب السببي و المسببي و تكون التبعية كتبعية الظل لذي الظل؛ و هذا هو ما اخترناه و لا ضير فيه.

و منها: أن يكون المراد بالأمر المشترك المتعين الذي هو الواجب وجودا مطلقا منبسطا ذا درجات و مراتب و يكون تقيده بالممكنات عروجا لدرجاته و مراتبه بأن تكون عارضة لذاته المنبسطة و يكون هذا التقيّد و العروض هو إيجاده و جعله و تكون هذه الممكنات العارضة وجودات خاصة متحققة متحصلة بتحقق غير تحقق المعروض.

و بالجملة: تكون امورا عينية متحققة بأنفسها ذوات آثار خارجية إلّا أنّها عارضة لذات هذا الوجود المنبسط؛ و هذا فساده ظاهر؛ إذ لا معنى لعروض الشيء المتحقق بنفسه و الموجود الخارجى المتحصّل لذات الواجب مع أنّه لا يعقل كيفية درجاته و لا يعلم مخصّص لعروض الممكنات لبعض درجاته و عروض بعض آخر لبعض درجاته الآخر.

و منها: أن يكون الأمر كما ذكر إلّا أن تكون الممكنات/ ٥٦١ A العارضة لدرجاته امورا اعتبارية غير متحصلة حتى يكون مثاله مثال البحر و الأمواج؛ و هذا أيضا باطل؛ لأنّ هذه الممكنات العارضة إن كانت امورا اعتبارية واقعية نفس

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٩٦

أمرية فلا معنى لعروضها لذات الواجب؛ ولا يعلم أيضا وجه التخصيص باختصاص بعضها بالعروض لبعض درجاته و بعضها ببعض آخر؛ وإن كانت اعتبارية محضة كأنياب الأغوال؛ فهو بين الفساد؛ لأننا نعلم بالبدية أن هاهنا أموراً مختلفة باختلاف الواقعي و متعدّدة بالتعدّد الواقعي؛ فيلزم أن يكون التعدّد أيضا أشياء واقعية عينية منشأ للآثار الخارجية؛ فإنّ المراد بالأمر الواقعي العيني ليس إلّا ما تصدر عنه الآثار الخارجية و نحن نرى ترتّب الآثار الخارجية على الأشياء المشاهدة و المعلومة بالبرهان؛ و جعل الكلّ من الآثار و منشأها من الاعتباريات بين الفساد.

و أيضا: يلزم أن ينحصر معلول الواجب تعالى في الاعتباري المحض مع أنّه لا-ريب في أنّ المعلول كلّما كان أتمّ وجودا و أقوى و أكثر آثارا في الخارج يكون علته أيضا أعلى و أكمل؛ فيلزم منه إذن فرض وجود واجب له معلولات متحقّقة ذوات آثار خارجية أشرف من هذا الواجب.

و أيضا: هذه الممكنات العارضة الاعتبارية إن كانت لها نشأة و تعقل و راء نشأة الواجب و تعقله تكون اعتبارية و إلّا فيلزم أن تكون النشآت و التعقلات التي نشاهدها من الممكنات هي بعينها نشأة الواجب و تعقلاته و لا يكون له وراء هذه النشآت و التعقلات نشأة و تعقل آخر؛ و هو أيضا باطل.

و منها: أن يكون المراد بالأمر المشترك المتعين بذاته هو صرف الحقّ المتشخصّ بالمشخصّ الجزئي من دون أن يكون له انبساط و إطلاق يكون بمعنى الانبساط؛ و إطلاق الإطلاق عليه في بعض الأحيان بمعنى عدم تقيده في مرتبة ذاته بشيء من القيود؛ و تعينه إنّما هو بنفس ذاته؛ و هذا الوجود المتعين المتشخصّ مع جزئيته قد تقيّد بكلّ قيد و تشخصّ بكلّ تشخصّ و تعين بكلّ تعين و تلبس بكلّ لباس كوني و ظهر في كلّ مظهر و تجلّى في كلّ شيء و انضمّ إلى

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٩٧

B ٥٦١/ كلّ وجود خاصّ و ماهية؛ و مثال ذلك ما نقل عن بعض الكمل أنّه رأى في آن واحد في مجامع متكرّرة؛ و هذا أيضا باطل؛ إذ ما نقل من ظهور شخص واحد في آن واحد في مجالس متعدّدة إن كان بمعنى ظهوره في آن واحد في تلك الأمكنة بيدنه العنصري؛ فهو ظاهر الفساد؛ و إن كان بمعنى ظهوره فيها بيدنه المثالي فلو سلّم جوازه فلا يجوز مثل ذلك في الواجب، إذ تعلق نفس واحد بأى بدن- سواء كان عنصريا أو مثاليا «١»- إنّما هو تعلق تدبير و تصرّف لاستكمال تلك النفس و جلّ جناب الحقّ من أن يكون تجلّيه في مجالس الممكنات من هذا القبيل.

و أيضا: ما ظهر فيه الوجود الحقّ الواجبي- أعنى الوجود الخاصّ الإمكانى أو الماهية الخاصية الإمكانية أو هذا الشخص الممكن أو ذاك أو غير ذلك ممّا يعبر عن المظهر و المجلى به- إمّا أن يكون له تحقّق و تحصيل مغاير لتحقّق الحقّ المتجلّى فيه أم لا بل يكون أمرا اعتباريا واقعي نفس أمرى أو اعتباريا محضا؛ و على التقادير إمّا أن يكون لوجود الواجب نشأة و تعقل و راء نشأة كلّ شخص ممكن و تعقله أو لا بل ينحصر نشأته و تعقله بهذه النشأة و التعقلات المشاهدة و المعلومة في الممكنات؛ و فساد كلّ واحد من هذه الشقوق ممّا لا يخفى بعد الإحاطة بما سبق.

و منها: أن يكون المراد بالأمر المشترك المتعين بذاته الذي هو الواجب صرف الوجود الجزئي الغير المنبسط لكن تنزل أوّلا و انبسط و صار وجودا منبسطا ثمّ تنزل و تقيّد بالممكنات حتّى يكون مثاله مثال ماء منجمد ذابّ فصار بحرا ذا أمواج؛ و يرد عليه جميع مفسدات الوجوه الثلاثة المتقدّمة مع أنّ الانبساط الذي لا يخلو عن التغيّر و الاختلاف لا يعقل عروضة للوجود الحقّ الواجبي.

ثمّ ظهور البحر حينئذ بصورة الأمواج ليس إلّا بتزايد في حجمه و تغيّر في

(١). س: مثالنا.

وصفه. فتقدّر وجود الواجب بعد انبساطه لو كان بهذا المعنى لزم تغييره و اختلافه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

السابع: أن يكون للممكنات أمر مشترك منبسط «١» و هو الوجود المنبسط و تكون الماهيات الإمكانية اعتبارية و عارضة لدرجاته A/ ١٦٦١/ و لا- يكون هذا الأمر المنبسط هو الواجب، بل يكون معلولاً للوجود الحقّ الواجبى المجعول من كلّ جهة؛ و هذا يرجع إلى أنّ المعلول الأوّل هو هذا المنبسط و هو الوجود الخاصّ لجميع المعلولات و ماهياتها عارضة له. فالفرق بينه و بين ما ذكره الحكماء أنّه يلزم على هذا أن يكون الوجودات الخاصّة للممكنات واحداً؛ و على ما ذكره الحكماء يكون متعدّدة؛ و قد تقدّم في ما سبق وجه فساد.

الثامن: أن يكون الوجود الحقيقي منحصرًا في واحد «٢» هو الوجود الواجبى و لا يكون للممكنات وجود حقيقيّة، بل كان موجوديتها بمجرد الانتساب إلى حضرة الوجود الحقيقي؛ و هذا هو المذهب المعروف بذوق المتألّهين؛ و قد تقدّم وجه فساد. هذه هي الوجوه المتصورة في هذا المقام بحسب الاحتمال العقلي؛ و قد عرفت أنّ كلّ واحد منها لا يخلو عن فساد سوى ما ذكرناه و لسنا نتصوّر احتمالاً آخر حتّى نتأمّل في صحته أو فساده؛ فتثبت في المقام؛ فإنّه من مزال الأقدام و فيه يتميّز الكفر عن الإسلام. [في أنّه تعالى غير متناهي القوّة و الشدّة، و ما سواه متناه محدود] واجب الوجود غير متناهي القوّة و الشدّة و ما سواه متناه محدود؛ و ذلك لما

(١). س: + هو حقيقة المتكلم.

(٢). س: منحصرًا بواحد.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٣٩٩

عرفت من أنّه محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود؛ فلا يلحقه حدّ و نهاية؛ إذ لو كان له حدّ و نهاية كان له تخصّص و تجدد بغير حقيقة الوجود؛ فيحتاج إلى سبب تخصّصه و تجدّده؛ فلم يكن محض حقيقة الوجود. و توضيح ذلك: أنّ كلّ وجود خاصّ إمكنى و كلّ ماهية خاصّة إمكنية لقصوره عن الحيطة التامة محدود بحدود خاصّ جامع و مانع تخرج عنه أشياء كثيرة و لا يكون متحقّق الوجود في جميع المراتب الوجودية؛ فتتحقّق قبل وجوده الخاصّ مرتبة من مراتب نفس الأمر لا يكون هو موجوداً في تلك المرتبة و إن كان موجوداً خاصّ آخر متحقّقاً فيها.

و أمّا الواجب تعالى فلكونه صرف الوجود المطلق عن كلّ قيد لا يكون له حدّ محدود في الوجود و لا ماهية محدودة بحدّ خاصّ فاقده لأشياء كثيرة و لا توجد مرتبة في الواقع لم يكن هو موجوداً في تلك المرتبة؛ فإنّ معنى كونه وجوداً صرفاً بحثاً أنّه ليس له جهة اخرى غير الوجود و تأكّده؛ فجميع حيثياته حيثية واحدة هي حيثية B/ ٦٦١/ و جوب الوجود؛ فلا حدّ له و لا نهاية في الوجود؛ فهو غير متناه في الوجود؛ بمعنى أنّ كلّ وجود ذى قوّة و شدّة فرض له فوجوده أشدّ منه و لا ينتهى إلى حدّ محدود في الشدّة؛ فهو غير متناه في مراتب الشدّة و الكمال كلّ مرتبة منها متناه في عدّة الآثار و الأفعال؛ فلا يخلو عنه وجود شيء من الأشياء؛ و لو كان لوجوده نهاية كان بإزاء وجوده جهة و بإزاء نهايته جهة اخرى؛ فلم يكن واحداً حقيقياً و كان ذا ماهية مخصوصة؛ فكلّ واحد حقيقى يجب أن يكون غير متناهي الشدّة و القوّة؛ فيكون كلّ الأشياء الوجودية، كما مرّ.

فالواجب سبحانه لا نهاية له و لا حدّ و لا يعتره قوّة إمكنية و لا نقص و لا يلحقه ماهية و لا يشوبه عموم و خصوص و لا جنس له و لا فصل و لا تشخّص له بغير ذاته و لا صورة له كما لا فاعل له و لا غاية له كما لا نهاية له، بل هو صورة

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٠٠

ذاته و مصوّر كلّ شيء و ذاته كمال ذاته و كمال كلّ شيء؛ لأنّه بالفعل من جميع الوجوه؛ فلا برهان عليه و لا معرّف له كما لا حدّ له؛ فهو الذى دلّ على ذاته [بذاته] و تنزّه عن مجانسته مخلوقاته. «١»

(١). بحار الأنوار، ج ٨٤ ص ٢٣٩؛ ج ٩١، ص ٢٤٣، ٢٥٠ و نور البراهين، ج ١، ص ٣.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٠١

اللمعة الثالثة في كيفية إيجاده وإفاضته و صدور أفعاله

إشاره

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٠٣

[في قاعدة الإمكان الأشرف]

المعروف من المعلم «١» الأوّل أنّ الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم من الممكن الأخصّ في مراتب الوجود و أنّ الأخصّ إذا وجد لا بدّ أن يكون الأشرف قد وجد قبله؛ و هذا أصل عظيم نافع في كثير من المباحث، منشعب من أصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد؛ و يسمّى بقاعده «الإمكان الأشرف» و قد استعملها الشيخ في ترتيب نظام الوجود و بيان سلسلة البدو و العود؛ و صاحب الإشراف في إثبات العقول و المثل النورية؛ و صاحب الشجرة الإلهية في بعض المباحث.

و بالجملة: هي قاعدة مبرهنه مقبولة مسلمة عند القدماء و المتأخرين؛ و البرهان عليها يمكن أن يقرّر بوجوه:

الأوّل: أنّه لو وجد الأخصّ و لم يوجد الأشرف مع إمكانه قبله لزم أن يصدر من الواحد الحقّ ما لا يناسبه من الكثرة؛ إذ لا ريب في أنّ المعلول المناسب للعلّة الواجبة التي هي صرف الوحدة هو ما كان فيه الجهات العرضية- أي اللازمة للمجولية- أقلّ ما يتصوّر A/ ٧٦١ في كلّ معلول ممكن؛ أي لا يتصوّر في الممكنات المعلولة ممكن أقلّ تكثراً منه و غيره ممّا هذه الجهات فيه أكثر لا يكون

(١). س: العلم.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٠٤

مناسباً له؛ و لا- ريب في أنّ تلك الجهات في الأخصّ أكثر من تلك الجهات في الأشرف؛ فإذا صدر منه الأخصّ دون الأشرف لزم صدور الكثرة الغير المناسبة للواجب عنه؛ و هو محال.

الثاني: أنّ الأخصّ لو وجد قبل الأشرف فإن لم يوجد الأشرف أصلاً فعدم صدوره إمّا لعدم إمكانه فهو خلاف المفروض أو لموانع خارجة عن العلّة و المعلول فهي غير متصوّرة في المقام أو لعدم تماميته في علّة الأخصّ و قصورها بأن يستدعي الأشرف جهة مقتضية له أشرف ممّا عليه واجب الوجود؛ فيكون عدم حصوله في الخارج مع إمكانه لعدم علّته من جهة أنّه بمرتبة من الشرافة يستدعي علّة أشرف من علّته الأخصّ؛ فهو ظاهر الفساد؛ إذ علّة الأخصّ هو الواجب تعالى؛ فيلزم أن يقتضى الأشرف علّة أشرف منه؛ و هو محال؛ لأنّه تعالى في الذات و الكمال فوق ما لا يتناهي بما لا يتناهي شدّة و عدّة، و إن جاز وجوده و لكن مع الأخصّ أو بعده و بواسطته لزم صدور الاثنين من الأوّل في مرتبة واحدة أو كون المعلول أشرف من علّته.

الثالث: لو وجد الأخصّ و لم يوجد الأشرف قبله لزم خلاف الفرض أو جواز صدور الكثير عن الواحد أو الأشرف عن الأخصّ أو وجود جهة أشرف ممّا عليه الأوّل تعالى؛ إذ وجود الأخصّ إن كان بواسطة الأشرف لزم الأوّل و إلّا فإن جاز صدور الأشرف من الواجب لزم الثاني أو من الأخصّ لزم الثالث و إن لم يجز «١» شيء منهما لزم الرابع.

فيثبت أنّ وجود الممكن الأخصّ قبل الأشرف محال؛ فيمتنع أن يتخلّف عن وجود الواجب الذي لا يتصوّر أشرف منه وجود الممكن

الأشرف و يجب أن يكون أقرب إليه و أن يكون الوسائط بينه و بين آخر المعلولات التي لا أحس منه

(١). س: + عن.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٠٥

الأشرف؛ فالأشرف من مراتب العلل و المعلولات بأن يصدر الأحس من الأشرف من دون جواز العكس إلى آخر المراتب للأدلة المذكورة.

[في عدم جريان قاعدة الإمكان الأشرف في الحوادث و ما تحتها]

هذه القاعدة إنما تطرد و تجرى في المبدعات و ما فوق B ٧٦١/ الكون ممّا يكون التأثير و التأثر فيه بحسب الإفاضة و الإيجاد دون الحوادث و ما تحتها «١» ممّا يكون التأثير و التأثر فيه بحسب الشرطية و الإعداد و إلا لم يكن بعض الأشخاص الحادثة ممنوعاً ممّا هو أشرف و أكمل له و لم يكن بعضها الأحس متقدماً على بعضها الأشرف مع أننا نرى أن أكثر الخلق ممنوعون عمّا يتصور و يجوز في حقهم من الكمالات العقلية الحسية مع أن حصولها لهم أشرف و أكمل من عدم حصولها لهم. فكل شخص فاقد للكمالات الممكنة في حقه أحس من هذا الشخص إذا كان متصفاً بها؛ فقد وجد هذا الممكن الأحس قبل وجود الممكن الأشرف؛ و كذا ترى أن الأحس في سلسلة الإعداد متقدم على الأشرف كالنطفة متقدم على الحيوان و البيضه على الدجاج و النواه على الشجر و الأب الجاهل الشقي على الابن العالم التقى و هكذا.

فيظهر من ذلك أن جريان القاعدة إنما هو في الثابتات و الإيجاد دون الحوادث و الإعداد؛ و السر أن المبدعات تابعة في الشرافة و الخسة لعلها؛ فلا يتصور فيها اختلاف إلا باختلافها و اختلاف جهاتها و عللها، لكونها دائمة الوجود، ثابتة متعالية عن حركات الأفلاك و تأثيراتها، لا يكون فيها تجدد و تغيير و اختلاف؛ فلا يتخلف «٢» مقتضياً؛ فيكون معلولاتها أيضاً كذلك؛ فإذا اقتضى الفاعل

(١). س: تحته.

(٢). س: فلا يختلف.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٠٦

الأشرف أن يصدر منه الأشرف فالأشرف يجب أن لا يتخلف ذلك عنه، لعدم عائق له؛ فلا يكون شيء من المبدعات ممنوعاً عن شيء من كمالاته الممكنة في حقه و لا شيء منه أحس متقدماً على شيء منه أشرف. و أما الحوادث فلكون شرافتها و خسيتها تابعة لاستعدادات مختلفه مستنده إلى حركات و أوضاع سماوية مختلفه؛ فيجوز فيها أن يمنع بعضها عن بعض كمالاتها و يتقدم الأحس فيها على الأشرف، لاختلاف الاستعدادات المستنده إلى اختلاف الحركات و الأوضاع الفلكية.

[في ما أورد على قاعدة الإمكان الأشرف]

قد أورد على القاعدة المذكورة إيرادات:

أحدهما: أن وجود جهة أشرف ممّا عليه الواجب و إن كان ممتنعاً بالذات و لكن الممتنع بالذات «١» استحال أن A ٨٦١/ يكون ممكناً بالذات؛ إذ الامتناع و الإمكان الذاتيان لا يجتمعان نظراً إلى أن الشيء الواحد بالنظر إلى ذاته لا يكون ممتنعاً و ممكناً و إلا لزم الانقلاب و لكنّه يكون ممكناً بالقياس إلى الغير؛ إذ معنى إمكان الشيء بالقياس إلى الغير أن يكون هذا الغير مستعداً لإمكان هذا

الشيء بالاستدعاء الأعم من العلية بمعنى أن وجود هذا الشيء و عدمه إذا اعتبر بالنسبة إلى هذا الغير كانا بالنظر إليه متساويين و إن لم يكن هذا الغير علّة لهذا التساوي و كان في الواقع ممتنعاً؛ و على هذا فيجوز أن يكون جهةً أشرف ممّا عليه الواجب ممتنعاً بذاتها و مع ذلك كانت ممكنة بالقياس إلى الممكن الأشرف الذي لم يوجد قبل الأخص؛ و على هذا فعلة الممكن الأشرف هذه الجهة الممكنة بالقياس إليه و عدم وجوده لامتناعها في الواقع و بالنظر إلى ذاتها.

(١). س: + و ان.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٠٧

و الجواب عنه بوجهين:

الأول: أن كلّ كمال ممكن في ذاته أو بالقياس إلى الغير، بل كلّ كمال متصوّر و معقول يجب أن يكون متحقّقاً بالفعل في الواجب تعالى؛ لأنّه في الكمال و الشرافة فوق غير المتناهي بقدر الغير المتناهي؛ فهذه الجهة التي فرضت أشرف ممّا عليه الواجب لو كانت ممكنة بالقياس إلى الممكن الأشرف و جب أن تكون موجودة في الواجب تعالى؛ إذ بعد ما ثبت أنّه واجب الوجود من جميع الجهات و أنّه كلّ الأشياء الوجودية- أي يشتمل على جميع كمالات الممكنات- و أنّه غير المتناهي في الكمال لا يمكن و لا يتصوّر كمال بالقياس إلى شيء من الأشياء إلّا و يكون موجوداً فيه. فالجهة الممكنة علته بالقياس إلى الممكن الأشرف، بل كلّ جهة كمالية متصوّرة تكون موجودة في الواجب تعالى و لا يكون فاقدا لها؛ و لا تكون هذه الجهة ممتنعاً لذاتها، بل تكون واجبة لوجودها في الواجب تعالى؛ فما هو الممتنع لذاته من الجهة التي يكون أشرف ممّا عليه الواجب هو ما لا يكون ممكنًا بالقياس إلى شيء أصلاً، بل ما لا يمكن تصوّره و تعقله و لا يدخل في مدرّك من المدرّك؛ إذ كلّ كمال و شرافة يدركه أحد من المدرّك يكون موجوداً في الأول تعالى؛/B ٨٤١/ فقولهم: «الامتناع الذاتي يجمع الإمكان بالقياس إلى الغير و الشيء الواحد يجوز أن يكون ممتنعاً لذاته و ممكنًا بالقياس إلى الغير» إنّما هو إذا لم يوجب فرض إمكانه بالقياس إلى الغير و وجوده في الواجب المقتضى لوجوبه المستلزم لخلاف الفرض؛ أي خروجه من الامتناع الذاتي، كما إذا اعتبر اجتماع النقيضين مثلاً بالقياس إلى بعض الممكنات؛ فإنّه لا يؤدّي ذلك إلى وجوده في الواجب حتّى يلزم خلاف الفرض.

الثاني: أنّ المفعول بالذات و الصادر من الفاعل - كما عرفت - هو الوجود الخاصّ دون الماهية. نعم بعد صدوره يحلّله العقل إلى وجود و ماهية؛ فالماهية تابعة

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٠٨

للوجود و منتزعة عنه؛ فالإمكان - سواء جعل وصفا للوجود بمعنى كونه متعلّقاً مرتبطاً بالأول تعالى أو وصفا للماهية بمعنى عدم اقتضاءها شيئاً من الوجود و العدم - يكون تابعاً للوجود؛ فالممكن في الحقيقة هو الوجود و جميع سلسلة الوجودات ينتهي إلى الواجب تعالى؛ فلا يتصوّر ممكن من الممكنات لا يكون وجوده - إذا فرض - مستنداً إلى الواجب بالواسطة أو بدونها و لا أن يكون بحيث يستدعي إمكان وجوده علمه هي غير الواجب فضلاً عن أن يكون ممتنعاً بالذات؛ فالممكن الأشرف الذي فرض عدم وجوده إذا اقتضى وجوده علّة لا بدّ أن تكون تلك العلّة هي الواجب تعالى بلا واسطة أو بواسطة؛ و لا يمكن أن تكون جهته ممتنعاً بالذات.

و ثانيهما: أنّ الواجب - كما مرّ - غير متناه في الوجود؛ فيشتمل على مراتب غير متناهية من الوجود؛ فلو صدر منه الأشرف فالأشرف إلى ما لا أخصّ منه في الوجود - كما تقتضيه القاعدة المذكورة - لزم أن يصدر منه جميع تلك المراتب الغير المتناهية من الوجود في السلسلة الطولية؛ فيلزم أن يصدر منه وجودات خاصية غير متناهية مجتمعته مرتبة بالترتّب الذاتي؛ و هو محال؛ مع أنّه يلزم كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين؛ و هو بين الفساد؛ و أيضاً: العقول إمّا ماهيات نورية - أي أنوار محضّة متّفقه في حقيقة النورية متفاوتة بالشدّة و الضعف و الكمال و النقص - كما هو مقتضى ذوق الإشراق أو وجودات خاصّة متفاوتة/A ٩٤١/ أيضاً بالشدّة و الضعف و

الكمال و النقص في معنى عرضي هو الوجود العام كما هو المختار عندنا أو معنى ذاتي هو طبيعة الوجود المطلق و هو حقيقة بسيطة خارجية كما ذهب إليه بعض الصوفية؛ و على التقادير يلزم أن يوجد بين كل عقليين واقعين في سلسلة العلية و المعلولية و بين الواجب و العقل الأول أفراد غير متناهية؛ إذ ما من مرتبة من الشدة إلا و يتصوّر بينها و بين كل من طرفيها الموجودين مرتبة أخرى، بل مراتب غير متناهية هي أشدّ ممّا تحتها و أضعف ممّا

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٠٩

فوقها؛ فتجرى فيها القاعدة المذكورة و تحكم بوجودها؛ فيلزم أن توجد بين كل عقليين عقول غير متناهية مجتمعته مرتبة بالترتب الذاتي، محصورة بين حاصرين «١»؛ و هو باطل بوجهين.

و الجواب: أنا نلتزم «٢» أن مراتب الوجود الصادرة منه تعالى غير متناهية - كما تقتضيه «٣» القاعدة المذكورة - و لكن لا يلزم عدم تناهي سلسلة العقول الطولية؛ إذ ذلك إنّما يكون إذا اشتمل كل من العقول على مراتب متناهية من الوجود؛ و هو ممنوع؛ إذ كل عقل لقربه بصرف الوجود و ضعف الجهة العدمية - أعني الماهية - فيه يشتمل على مراتب و حدود غير متناهية من الوجود؛ و كونه ذا ماهية لا يوجب محدوديته [و] عدم تناهيه، لضعف الماهية فيه و قربه إلى صرافة الوجود؛ فالواجب لكونه صرف الوجود يشتمل على جميع المراتب الوجودية على وجه جمعي أعلى و أشرف [و] كل مرتبة منها غير متناهية و يصدر عنه جميع الموجودات على وجه أفضل و أكمل لا يتصوّر فوقه في العلوّ و الشرافة؛ و الصادر الأول لغاية قربه منه يشتمل على بعض المراتب الوجودية التي كل منها أيضا غير متناه و بواقها يختصّ بالعالم الربوبي. ثم الصادر الثاني يشتمل على مراتب أقل من المراتب التي يتضمّننها الصادر الأول و إن كانت غير متناهية أيضا و هكذا إلى العقل الآخر.

و من تأمّل في حال النفس الناطقة الإنسانية و كثرة عوالمها و اشتغالها على حدود و مراتب وجودية كثيرة يزول تعجبه عن إحاطة العقول على مراتب وجودية غير متناهية؛ فإنّ النفس مع وحدتها و بساطتها و خروج جميع الأجزاء البديهية من الأعضاء و الروح الحيوانية و المدرجات الذهنية و الماهيات B/٩٦١ العقلية عن هويتها و إنيتها لذهولها عن جميعها و غيبته عنها و عدم ذهولها و غيبتها عن ذاتها لها درجات و حدود ذاتية، بل ليست محدودة في حدّ معين و مرتبة

(١). س: حاضرين.

(٢). س: يلتزم.

(٣). س: يقيضه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤١٠

خاصية لا يتعدّها؛ فإنّها بذاتها تعقل المعقولات و تدرك المتخيلات و المتوهّمات و المحسوسات؛ فإنّ المدرك لجميعها بالذات هو النفس و إن كانت القوى الجزئية من الخيال و الوهم و الحواسّ الظاهرة شروطا و آلات و معدّات لإدراكها الأشياء المتخيلة و المتوهّمة و المحسوسة و استعمالها لتلك الآلات مخصّصا لحدوث إدراكاتها.

و من زعم «أنّ النفس يدرك المعقولات بذاتها و ما سواها من المتخيلات و المتوهّمات و المحسوسات بالآلات بمعنى أنّ المدرك لها بالذات هي الآلات دون النفس» فقد أخطأ؛ إذ المستعمل لآلة جزئية في أمر جزئي لا بدّ أن يدركهما و إلّا لم تكن الآلة آلة، بل حيوانا مبائنا منضمّا إلى غيره؛ فيلزم أن يكون مثل البصر و السمع فينا حيوانا مبين الذات عنّا و صار بصورته و مادّته و نفسه و جسده عضوا من أعضائنا؛ و فساده ممّا لا يخفى.

فظهر أنّ النفس مع وحدة «١» وجودها و هويتها لها درجات ذاتية من حدّ العقل إلى حدّ الطبيعة و الحسّ؛ فلها مقام في عالم العقل و مقام في عالم المثال و مقام في عالم الحسّ و الطبيعة؛ و كلّ واحد من هذه المقامات له درجات و مراتب متفاوتة شدة و ضعفا و

كمالا و نقصا؛ فإذا كانت النفس حالها كذلك مع بعدها عن أول الأنوار و منبع الجود و غاية هبوطها و نزولها عن افق العزّة و سماء الوجود؛ فما ظنك بالعقول القادسة التي هي في غاية القرب إلى النور المحض و صرف الوجود؛ فلكلّ منها وحدة جمعية تنطوي فيها حدود و مراتب غير متناهية فرضية موجودة بوجود واحد إجمالي أعلاها متصل بأدنى مراتب سابقه و أدناها متصل بأعلى درجات لاحقه هذا.

و الجواب عن التقرير الأول للشبهة بالتزام تناهي مراتب العقول و تخصيص

(١). س: وحدته.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤١١

عدم التناهي بالمرتبة الخاصة بالواجب؛ و عن التقرير الثاني لها بمنع تصوّر المراتب/٠٧١A و الحدود الغير المتناهية بين كلّ مرتبة من المشكك و بين كلّ طرفيه يخالف قواعد الحكيمين و ينافى تصريحات الفرقتين.

[في ترتيب صدور الموجودات على مقتضى قاعدة الإمكان الأشرف]

مقتضى القاعدة المذكورة أن يبدأ الوجود من الأشرف فالأشرف على الترتيب السببي و المسيبي حتى ينتهي إلى أخس الموجودات؛ و قد علمت أن العلّية و الجعل و الإفاضة و أمثالها راجعة إلى الاستتباع و أن المعلول و المجعوليّ راجعة إلى التعلّق و التبعية؛ فهويّات الثواني متعلّقة على ترتيبها بالأول تابعة له.

و مقتضى القاعدة أن يكون أول الصوادر أشرف الموجودات و أجلها؛ و ما هو إلّا العقل، لقضاء الضرورة بأشرفيته من ساير الموجودات الإمكانية من النفوس و الطباع و القوى و الأجسام بأسرها؛ و قد بيّنا سابقا من جهة لزوم المناسبة بين العلّة و المعلول و من طريق كون العقل أول الصوادر و أشرنا إلى كيفية صدور الكثرة و إلى عدد العقول عند المشائين و أشرنا إلى أن ما ادّعاه في «١» هذا التحديد هو كون الأفلاك تسعة؛ و أمّا الإشراقيون فلا يصحّ عندهم هذا التحديد و لا ما ذكره المشاءون من جهات الكثرة و كيفية صدورها، بل طريقتهم في جميع ذلك نحو آخر.

و بيانه إجمالا- بعد ما يعلم [من] أن الإشراقيين يعبرون عن العقول «٢» بالقواهر و عن المجرّدات بأسرها و النفوس المجرّدة بالأنوار و عن الواجب بنور الأنوار و عن الأجسام الفلكية و العنصرية بالبرازخ «٣»: أنهم ذكروا أولا أن ما ذهب إليه

(١). س: الی.

(٢). س: + الانوار و.

(٣). س: بالبرواح.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤١٢

المشّاءون في بيان صدور الكثرة عن الواحد الأحد و ترتيبها ليس بمستقيم؛ لأنّ النور الأقرب- أي العقل الأول- إذا صدر من نور الأنوار ثمّ حصل من النور الأقرب نور مجرّد آخر هو العقل الثاني و برزخ هو الفلك الأعلى ثمّ حصل من النور الثاني نور ثالث هو العقل الثالث و برزخ هو فلك الثوابت و هكذا يحصل من عقل عقل و فلك إلى أن تحصل عشرة عقول و تسعة أفلاك و عالم العناصر- كما يقوله المشّاءون- لزم أن يوجد في النور الذي يصدر منه فلك الثوابت من جهات/٠٧١B الكثرة ما يصحّ أن تصدر لأجلها تلك الكواكب المذكورة فيه بكثرتها؛ و هذا غير ممكن؛ إذ أعداد هذه الكواكب غير محصورة؛ لأنها أكثر من قطرات البحار و ذرّات الرماد؛ فلا- يمكن أن تحصل هذه الكثرة من النور الأقرب و هو ظاهر و لا من أحد الأنوار العالية- أي الأقرب إلى المبدأ من

الأنوار المفيضة للأفلاك التي تحته- إذ ليس فيه جهات كثرة يصح صدور تلك الكثرة سيما على رأى من جعل فى كل عقل جهة وجوب و إمكان لا غير؛ و لا من أحد الأنوار السافلة- أى الأبعد من المبدأ بالقياس إلى بعض الأنوار المفيضة لبعض الأفلاك التي تحته- إذ لا- يتصور أن يكون برزخ النور السافل كالثامن مثلا- أكثر من برزخ النور العالى كالثالث مثلا و فوقه و لا أن يكون كواكبه أكثر من كواكبه، لوجوب كون البرزخ الصادر من السافل أصغر من العالى و أسفل مكانا و أقل كوكبا منه.

ثبت أن ما أثبتته المشاءون من العقول و جهاتها لا- يكفى لصدور الكثرة التي فى الكواكب مع أن كل كوكب فى كثرة الثوابت له وضع و موضع و قدر معينه مخصوصه و لا بد من اقتضاء مفيض يتخضع به؛ لأن هذا التخضع ليس من ماهية الثامن و لوازمها لاستواء نسبتها إلى جميع المواضع منه، لبساطة الأجرام الفلكية و كونها على طبيعة واحدة.

هذا إذا كانت الثوابت متفقه بالنوع حتى تحتاج إلى العلل الكثيرة فى اللمعات العرشية، النص، ص: ٤١٣

التخصص و لو كانت مختلفة بالنوع فامتاع صدورها أظهر؛ إذ حينئذ تحتاج إلى العلل الكثيرة فى الإيجاد.

و أيضا: لا بد للأجسام المثالية الثابتة عندهم من علة عقلية و لا يمكن استنادها إلى شىء على طريقة المشائين؛ فإذن يجب أن تكون الأنوار القاهرة المجردة عن البرازخ و علائقها كثيرة غاية الكثرة بحيث يمكن أن تصدر عنها الكثرة البرزخية و المثالية و لا يلزم أن يصدر من كل منها برزخ مستقل- أى فلك تام- حتى يرد أنه لو كان كذلك لكان الأفلاك أكثر من الواقع؛ إذ يصدر من بعضها برزخ غير مستقل- أى كوكب مركز فى المستقل- و الطريقة/ A ١٧١/ الإشراقية التي يتصحح بها صدور الكثرة المشاهدة عن الواحد و يظهر منها كثرة الأنوار و عدم انحصارها فى أعداد محصورة- كما ذكره المشاءون- هى الطريقة المبتنية على إشراق كل نور عال على ما تحته و مشاهدة كل نور سافل لما فوقه «١» و انعكاس الشعاع من بعض الأنوار القاهرة على بعض و حصول الترتيب الأليق و النظم الآتق بين الانعكاسات الشعاعية.

و تحقيق هذه الطريقة متوقف على بيان قواعد إشراقية:

الأولى: لا- ريب فى كثرة البرازخ- أى الأفلاك الكلية و الجزئية- و كل واحد من هذه البرازخ غير غيبية لإمكانها، بل مفتقرة فى تحققها إلى نور مجرد، لما سبق من أن حركتها حركة مستديرة إرادية و كل حركة مستديرة إرادية لا بد لها من محرك حتى هو نفسه الناطقة المتصرفه فيه التى هى نور مجرد قائم بذاته؛ و لما لم يمكن أن يصدر من نور الأنوار غير نور واحد هو النور الأقرب- أعنى العقل الأول- و ليس فيه جهات كثرة كما فى نور الأنوار- أعنى الواجب تعالى شأنه- إذ جهات الكثرة فى النور الأقرب- سواء كانت ذاتية أو عرضية- ترجع إلى كثرة

(١). س: طوقه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤١٤

جهات علته- أعنى نور الأنوار- و تكثر الجهات فيه محال؛ فكذا فيه أيضا و فى البرازخ كثرة كما ظهر؛ فإن حصل بالنور الأقرب برزخ واحد و لم يحصل منه نور مجرد توقف الوجود عنده و لم يحصل شىء من الأنوار و البرازخ لامتناع صدورها من الجسم و ليس كذلك لظهور الكثرة فى البرازخ و الأنوار المدبرة لها و إن حصل من النور الأقرب أيضا نور مجرد و من هذا النور نور مجرد آخر و هكذا و لم توجد فى شىء من هذه الأنوار جهات تكثر لزم أن لا يتأدى الصدور إلى صدور البرازخ، لتركيبتها من الهولى و الصورة، الممتنع صدورهما من شىء لا اثنيين «١» فيه.

ثم ما دام يحصل من كل من هذه الأنوار نور آخر فيمتنع أن يحصل الجوهر الغاسق «٢»؛ لأنّ النور من حيث نوريته لا- يحصل منه جوهر غاسق؛ لأنّ المعلول لا بد أن يكون مناسباً للعلّة من بعض الوجوه مع أنّه لا مناسبة بين الغاسق و النور من حيث إنّه نور؛ فلا بد

أن يكون النور الأقرب بحيث يصدر منه برزخ و نور مجرد.

و الوجه في صحه١/١٧١ B/ ذلك الصدور أن له اعتبارين: فقره في نفسه لإمكانه و غنى بالأول لوجوبه به؛ فله تعقل فقره و هو هيئة ظلمانية له و تعقل وجوبه بنور الأنوار؛ فهو يشاهد ذاته و يشاهد نور الأنوار لعدم الحجاب بينهما؛ إذ الحجب إنما يكون بالبرازخ و الغواسق و الأبعاد؛ و لا جهة و لا بعد لنور الأنوار و لا للأنوار المجردة مطلقا؛ فإذا شاهد النور الأقرب نور الأنوار و هو مشاهد لذاته أيضا يستظلم نفسه بالقياس إليه؛ إذ النور الأتم يقهر النور الأنقص؛ فمن مشاهدته نور الأنوار يظهر فقر نفسه و استغناء نور الأنوار في ذاته؛ فبظهور فقره له و استغناء ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار في ذاته بالنسبة إليه يحصل منه ظل هو البرزخ الأعلى - أعني الفلك الأعظم - و باعتبار غناه و وجوبه بنور الأنوار و

(١). س: اثينه.

(٢). س: الفاسق.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤١٥

مشاهدة جلاله و عظمته يحصل منه نور مجرد آخر؛ فالبرزخ ظل و النور القائم ضوءه؛ و ظلّه إنما هو لظلم فقره و ضوءه لنوريه وجوبه بنور الأنوار؛ و كذا النور الثاني يقتضى بالنظر إلى ما فوقه جوهرًا مجردًا و بالنظر إلى بعضه جرما سماويا و هكذا إلى أن تتكثر جواهر عقلية مقدسة و أجسام فلكية.

و هذا ما صرح به الشيخ الإلهي في الهياكل «١»؛ و المصرح به في حكمه الإشراق «٢» أن السلسلة الطولية من العقول و هي المعبر عنهم بالاصول و القواهر الأعلى إنما تصدر عنها العقول دون الأجسام؛ فيصدر عن كل بالجهة الأشرف عقل قاهر في السلسلة الطولية و تغيّرها من الجهات عقول عرضية كما يأتي.

الثانية «٣»: النور السافل إذا لم يكن بينه و بين العالي حجاب يشاهد العالي و يشرق نور العالي عليه؛ و لا ريب [في] أنه ليس بين الأنوار المجردة عن المواد حجاب؛ لأنه من خاصية الأبعاد الجرمانية و هي مجردة عنها؛ و لهذا لا يحجب بعضها بعضا؛ فكل سافل حتى النور الأبعد «٤» يشاهد العالي حتى نور الأنوار و كل عال حتى نور الأنوار يشرق على السافل شعاعه حتى على النور الأبعد؛ إذ من طبيعة النور الإشراق على كل ظل مستعد؛ فكل نور عال يشرق شعاعه على النور السافل إشراقا عقليا يسمى الوجود؛/ ٢٧١ A/ فالنور الأقرب يشرق عليه شعاع من نور الأنوار و هو يشاهده مشاهدة حضورية؛ و لا يلزم من ذلك أن يتكثر جهة نور الأنوار بإعطاء الوجود المنور الأقرب و الإشراق عليه و كذا على باقى الأنوار؛ لأن ما هو الممتنع الموجب المتكثر إنما هو أن يوجد شيان عن نور الأنوار - أى عن مجرد ذاته - و هاهنا ليس كذلك؛ إذ الصادر منه إنما هو وجود النور الأقرب و أما شروق «٥» نوره عليه و كذا على باقى الأنوار إنما هو لصلاحية

(١). انظر: هياكل النور، صص ٨٣ - ٨٢.

(٢). انظر: مجموعه مصنفات شيخ اشراق (حكمه الإشراق)، ج ٢، صص ١٧٨ - ١٧٧.

(٣). س: الثاني.

(٤). س: بعد.

(٥). س: شرق.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤١٦

القابل و استعداده لقبول ذلك و عشقه إليه و عدم الحجاب؛ فهنا جهات كثيرة و هي القوابل المتعددة و استعداداتها و عشقها و عدم

الحجاب الذي هو شرط إشراق العالی على السافل؛ و الشيء الواحد يجوز أن تحصل منه أشياء متعدّدة لتعدّد أحوال القوابل و اختلافها.

الثالثة: مشاهدة أحد النورين للآخر غير إشراق شعاع ذلك الآخر على النور المشاهد.

و استدلّ صاحب الإشراق على المغايرة بأنّ العين يشاهد الشمس مثلا و الشمس يقع شعاعها على العين و ظاهر أنّ وقوع شعاع الشمس على العين غير مشاهدة العين لها؛ إذ شعاع الشمس يقع على العين حيث كانت العين و مشاهدتها للشمس لا يكون إلّا بمسامته «١» للبصر على مسافة بعيدة؛ فلو فرض قرب مفرط للعين بالنسبة إلى الشمس يقع عليها شعاعها و لا تحصل مشاهدتها لها. «٢» و لا يخفى أنّ الاستدلال على المغايرة بين المشاهد و وقوع الشعاع في الأنوار العقلية بتغايرهما في الأنوار الحسيّة لا يخلو عن شيء؛ إذ شعاع التير الحسيّ كالشمس يقع على ما يراها و ما لا يراها. فالمغايرة بينهما في الأنوار الحسيّة «٣» ظاهر و ليس الأمر كذلك في الأنوار العقلية؛ إذ شعاع النور العقلي لا يقع إلّا على نور عقلي يشاهده؛ فلا يقع شعاعه على الماديات، كما اعترفوا به. و السرّ أنّ المشاهدة يتوقّف على عدم الحجاب بين الرائي و المرئي و نورية المدرك الرائي؛ و وقوع الشعاع إنّما يتوقّف على مجرد عدم الحجاب لا غير؛ و ظاهر أنّ عدم الحجاب بين التير/٢٧١ B الحسيّ و غيره يحصل بمجرد عدم حيلولة جسم آخر؛ فيقع شعاعه على ذلك الغير و إن لم يكن نوريا من شأنه المشاهدة؛

(١). س: بمسامته.

(٢). انظر: مجموعه مصنفات شيخ اشراق (حكمة الإشراق)، ج ٢، صص ١٣٥-١٣٤.

(٣). س: الحسي.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤١٧

فيحصل الانفكاك بين المشاهد و وقوع الشعاع في الأنوار الحسيّة «١» و العقلية؛ و أمّا عدم الحجاب بين النور العقلي و غيره إنّما يكون بتجرّدهما عن شوائب المادية؛ و مجرد تجرّد أحدهما يوجب ارتفاع الحجاب من أحد الجانبين دون الآخر مع أنّ عدم الحجاب المعبر و المشاهدة و وقوع الشعاع هو عدمه من الجانبين؛ و هذا يتحقّق في الأنوار الحسيّة بمجرد عدم الحائل - كما ذكر - و أمّا في الأنوار العقلية فلا يتحقّق إلّا بتجرّد الطرفين و نوريتهما و براءتهما عن شوائب المادية؛ و تجرّدهما كما يوجب عدم الحجاب بينهما يوجب مشاهدة كلّ منهما للآخر أيضا. فالتجرّد و النورية فيهما يستلزم كلّا من المشاهد و وقوع الشعاع.

فهما متلازمان فيها لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بخلاف الأنوار الحسيّة؛ فإنّ انفكاك الثاني فيها عن الأول ممكن لما ذكر؛ فلا يناسب أن يستدلّ بمغايرتهما في إحداهما على مغايرتهما في الأخرى.

و الأولى أن يستدلّ على مغايرتهما في الأنوار العقلية بمغايرة المنشأ؛ فإنّ منشأ وقوع الشعاع و مخرجه في النورين العالی و السافل هو العالی و منشأ المشاهدة و محلّ حصوله هو السافل؛ و مع تغاير المصدرين لا ريب في تغاير الصادرين عنهما.

فإن قيل: مشاهدة بعض الأنوار المجردة لبعضها بالعلم الحضورى ممّا يعرف معناه و وجهه و لكنّ المراد من الشعاع الواقع من بعضها على بعض ممّا لا نفهمه و لا طريق لنا إلى إثباته «٢».

قلنا: المراد به إشراق عقلي و نور معنوي يفاض من العوالى على السوافل تحدث فيها بهجة و غبطة؛ و هو كمشاهدة السوافل للعوالى فرع ارتفاع الحجاب الذي هو المادية؛ فكلّما كان تجرّد السافل أشدّ كان مشاهدته للعالی و الشعاع

(١). س: حسيه.

(٢). س: انباته.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤١٨

الواقع منه عليه أشد؛ وكلما كان أضعف كانا أضعف.

و الطريق إلى إثباته هو التأويل في أحوال النفس الناطقة؛ فإننا نرى و نشاهد أنه كلما ازداد تجرّدها و نوريتها بتخليها عن الرذائل الجسمانية و الهواجس النفسانية و تحليها/٣٧١ A/ بالفضائل العلمية و العملية يصير استعدادها بمشاهدة (١) ما فوقها من العوالى بالعلم الحضورى؛ و فيضان (٢) الإشراقات العقلية و الأنوار المعنوية منها عليها أكثر؛ فإذا كانت النفس مع قصور تجرّدها قابله لمشاهدة ما فوقه و إشراقه عليها بالأشعة العقلية فما ظنك بالأنوار الصّرفة و العقول المحضه و مشاهدة بعضها لبعض و وقوع الأشعة العقلية من بعضها على بعض؟!

الرابعة: لكل نور عال قهر بالنسبة إلى النور السافل و للسافل محبة بالنسبة إليه؛ إذ العالى علّه و السافل معلوله؛ و العلية يلزمها القهر، و (٣) المعلولة يلزمها المحبة و الذلّة؛ فالنور السافل من حيث المرتبة لا يحيط بالعالى؛ لأنّ العالى لشدة نوريته يقهر السافل و لكنّ مقهوريته لا تمنعه من أن يشاهده العالى، لما تقدّم من أنّ خواصّ النور المجرد مشاهدة جميع الأنوار المجردة لعدم الحجاب بينها و إن لم يتمكّن من الإحاطة به، كما أنّ النور البصرى يشاهد الشمس و لا يمكن لضعفه عن الإحاطة بها لشدة نوريتها و كذا النور العرصى يحيط الأشدّ منه بالأضعف و يغلب عليه حتى ربّما يتوهم عدمه. (٤)

ألا ترى أنّ نور الشمس و الأنوار إذا تكثرت و العالى (٥) قهر على السافل و السافل عشق و شوق إلى العالى؛ فنور الأنوار له قهر بالنسبة إلى ما سواه من الأنوار و غيرها من الموجودات لشدة نوريتها و قوّة إشراقه العقلية الغير المتناهي؛ لأنّه لا يقف عند حدّ يتصوّر بالعقول، بل هو فوق ما يتناهى بما لا يتناهى و تعشق

(١). س: بالمشاهدة.

(٢). س: لفيضان.

(٣). س: + العلية و.

(٤). انظر: مجموعه مصنّفات شيخ اشراق (حكمة الإشراق)، ج ٢، صص ١٣٨-١٣٧.

(٥). س: المعالى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤١٩

هو نفسه؛ لأنّ كماله ظاهر له؛ فهو أجمل الأشياء و أكملها و ظهوره لنفسه أشدّ من كلّ ظهور لشيء و لا يعشق غيره من حيث هو غيره، بل من حيث إنّه صادر منه و مترشّح من جوده كما تقدّم؛ و غيرها من الأنوار العقلية يعشقه و يحبه حباً أكثر من حبه لنفسه؛ إذ محبة كلّ نور سافل لنفسه مقهورة في محبته لنور العالى؛ فللنور الأقرب مثلاً مشاهدة نور الأنوار و شروق منه عليه لعدم الحجاب بينهما/B/ ٣٧١/ كما تقدّم؛ و محبة له و لنفسه؛ و محبته لنفسه مقهورة في قهر محبته لنور الأنوار؛ لأنّه يدر كهما و لا ريب في أنّ إدراك الملائم و الكمال يقتضى المحبة و العشق؛ فكلمّا كان المدرك أكمل و أجمل كان الدّ و أحبّ (١)؛ و لا ريب في أنّ نور الأنوار أكمل الذوات و أجملها؛ فيلزم أن يكون محبة كلّ نور له و ابتهاجه به أشدّ من محبته لنفسه و ابتهاجه؛ فمحبة النور الأقرب، بل كلّ نور مجرّد لنور لأنوار أشدّ من محبته لنفسه بحيث إنّ محبته لنفسه مقهورة مضمحلّة مستهلكة في جنب محبته لنور الأنوار؛ و بالقهر اللازم لكلّ عال بالنسبة إلى ما دونه و المحبة اللازمة لكلّ سافل بالنسبة إلى ما فوقه انتظم الوجود كلّ.

الخامسة: إشراقات الأنوار بعضها على بعض ليس بانفصال شيء منها و وصوله إلى النور القابل المجرد، بل هو نور شعاعى يحصل منه بإفاضة عليه، لاستعداده بقبوله و عدم الحجاب بينهما، كما في إشراق الشمس على ما يصل منها كالأرض؛ فإذا حصل مقابلة بين النورين بعدم الحجاب أفاض النور المفارق العالى هيئة نورية شعاعية على النور السافل؛ فإنّ نسبة الأنوار المجردة إلى نور الأنوار الذى

هو شمس عالم الأنوار فى قبول الأشعة الشمسية الإلهية كنسبة الأرض إلى الشمس فى قبولها الأشعة الشمسية الجرمية؛ فكما أنه إذا ارتفع الحجاب بين الأرض و الشمس استتارت بنورها «٢» كذلك إذا ارتفع الحجاب بين

(١). س: اجب.

(٢). س: تنورها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٢٠

الأنوار المجردة و بين نور الأنوار استتارت بنوره؛ و كما أن إشراق الشمس على العين مثلا غير مشاهدتها لها فكذلك إشراق نور الأنوار على الأنوار المجردة غير مشاهدتها له كما تقدم؛ و يسمى النور الحاصل فى الأنوار المجردة من نور الأنوار فى عرف الإشراقين بالنور السانح و قد يستعمل فى مطلق إشراقات الأنوار بعضها على بعض من غير تخصيصه بالنور الشارق من نور الأنوار و هو نور عارض للأنوار المجردة غير داخل فى حقيقتها؛ و النور العارض ينقسم إلى ما يكون فى الأجسام و إلى ما يكون فى الأنوار المجردة؛ فإن النور العارض مفتقر إلى ما يقبله و يقوم به من الجواهر القائمة بأنفسها- عقلياً كانت أو حسيه «١»- و قد تقدم مآ بيان أوضح فى حقيقة النور السانح. «٢»

و إذ عرفت هذه/ A ٤٧١ المقدمات فاعلم أن ذوق الإشراق فى صدور الكثرة أن أول ما يجب بالأول تعالى و يصدر عنه جوهر قدسى و نور إبداعى لا يمكن أشرف منه، لما تقدم من قاعدة الإمكان الأشرف؛ فإن مقتضى تلك القاعدة أن ذات الحق لا يفيض الأخس و يترك الأشرف الممكن، بل يلزم ذاته الأشرف فالأشرف، كما أن عكس النور الأشرف من عكس عكسه و هكذا إلى أن ينتهى إلى ما لا عكس له؛ و هذا النور الأول الإبداعى منتهى الممكنات فى سلسلة العلية و ليس ورائه إلّا نور الأنوار و هو- كما مر- واجب غنى بالأول تعالى و ممكن مفتقر فى نفسه. فبالنظر إلى وجوبه و استغنائه بالأول تعالى و مشاهدته جلاله و كبريائه يقتضى جوهرًا قدسيا آخر هو النور الثانى بلسان الإشراق و العقل «٣» الثانى فى عرف المشائين؛ و بالنظر إلى إمكانه و فقره فى نفسه و مشاهدته نقص ذاته و قصوره بالنسبة إلى كبرياء الأول يقتضى جرما سماويا هو الفلك الأعلى.

(١). س: جسميه.

(٢). انظر: مجموعه مصنفات شيخ اشراق (حكمه الإشراق)، ج ٢، صص ١٣٨-١٣٧.

(٣). س: فالعقل.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٢١

ثمّ النور الثانى بالنظر إلى ما فوقه- أى بالنظر إلى وجوبه و استغنائه بما فوقه و مشاهدته عظمتة بالنسبة إليه- يقتضى جوهرًا قدسيا آخر هو النور الثالث؛ و بالنظر إلى فقره و إمكانه و مشاهدته نقصه «١» يقتضى جرما سماويا هو الفلك الثوابت و هكذا إلى أن ينتهى إلى العقل العاشر و الفلك التاسع؛ أعنى فلك القمر و عالم العناصر.

و هذه السلسلة الطولية للعقول و هى العقول العالية التى لا علاقة لها بالربوبية بالأصنام الموجودة فى عالم المثال و لا بالأجسام الواقعة فى عالم العناصر.

و هذا على ما فى الهياكل النورية «٢» و أما الظاهر من حكمه الإشراق «٣»- و هو الأوفق بقواعدهم- أن النور الأقرب إذا صدر من نور الأنوار، فمن مشاهدته له يحصل نور قاهر آخر؛ و من هذا النور الثانى أيضا يحصل بمشاهدته لما فوقه نور آخر و هكذا إلى أن تتكثرت الأنوار القاهرة طولاً؛ و لا يحصل من شىء منها جسم مثالى أو فلكى أو عنصرى لشدة نوريتها و قوتها «٤»، بل الأجسام إنما تصدر عن العقول العرضية التى تصدر عن هذه العقول الطولية بالجهات التى هى غير آحاد المشاهدات كما يأتى.

و بالجملة: مع إثباتهم هذه العقول الطولية مشاهدة نور أثبتوا/B ٤٧١ سلاسل عرضية كثيرة للعقول باعتبار جهات اخرى في العقول الواقعة في السلسلة الطولية ملحوظة مع الجهتين المذكورتين أو منفردة عنهما و هي الانعكاسات الإشراقية و المشاهدة و القهر و الغلبة و المحيية و الذلّة أفرادا و تركيبا و وحدة و جمعا، منضمّة بجهتي الغنى و الفقر أو إحداهما أو غير منضمّة إليهما بملاحظة الهيئات و النسب الواقعة بين تلك الجهات؛ و أسندوا إلى تلك العقول العرضية و نسبها المنضمّة

(١). س: نقص.

(٢). انظر: هياكل النور، صص ٨٤-٨٢.

(٣). انظر: مجموعه مصنّفات شيخ اشراق (حكمة الإشراق)، ج ٢، صص ١٤٤-١٣٨.

(٤). س: قوتها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٢٢

العقلية الصادرة عن العقول الطولية باعتبار الجهات المذكورة و نسبها المعنوية ساير الموجودات المثالية و الجسمية و هيئاتها و نسبها تخصيصاتها من الكواكب الثابتة و السيارة و الأصنام المثالية و الأجسام العنصرية و تخصيصاتها في الوضع و القدر و الحيز و غير ذلك.

و بيان ذلك: أنّه قد تقدّم في المقدمات أنّ لكلّ نور عال إشراقا «١» على النور السافل و قهرا «٢» و غلبة بالنسبة إليه و لكلّ نور سافل مشاهدة لكلّ نور عال و محيية و ذلّة بالنسبة إليه؛ و على هذا فكلّ واحد من الأنوار الطولية يشاهد نور الأنوار و يقع عليه شعاعه و إشراقه، لما عرفت من أنّ الأنوار القاهرة ينعكس النور الشعاعي من بعضها على بعض؛ فكلّ عال يشرق على ما تحته في أيّ مرتبة و بعد كان حتّى أنّ النور الأقرب يشرق على كلّ ما تحته إلى النور الأبعد؛ فكلّ سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه؛ فالنور الأقرب يقبل النور السانح- أي الشعاع الفائض منه- مرّة بلا واسطة و النور الثاني يقبله منه مرّتين: مرّة بلا واسطة و اخرى بواسطة النور الأقرب؛ و النور الثالث يقبله منه أربع مرّات: مرّتين من انعكاس مرّتي صاحبه- أعنى القاهرة الثاني؛ فإنّ الفائض عليه من الأشعة كان شعاعين؛ فينعكس كلّ منهما إلى القاهرة الثالث- و مرّة من نور الأنوار بلا واسطة و مرّة من النور الأقرب أيضا بلا واسطة؛ فهذه أربع مرّات؛ و النور الرابع يقبله منه- أي من نور الأنوار- ثمانى مرّات: أربع مرّات من انعكاس/A ٥٧١ مرّات صاحبه و هو النور الثالث و مرّتين من انعكاس مرّتي الثاني و مرّة من النور الأقرب و مرّة من نور الأنوار بغير واسطة؛ و هكذا تتضاعف الأنوار السانحة في النزول إلى حدّ تعجز القوى البشرية عن الإحاطة؛ فإنّ النور الخامس يقبل من الشعاع الفائض ستّ عشر مرّة: ثمانى مرّات ينعكس عليه من الرابع و أربع مرّات من الثالث و

(١). س: اشراق.

(٢). س: قهر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٢٣

مرّتين من الثاني و مرّة من النور الأقرب و مرّة من نور الأنوار بلا- واسطة؛ و هكذا يقبل السادس اثنين و ثلاثين مرّة و السابع أربع و ستين مرّة إلى أن يحصل ما لا يحصى كثرة؛ لأنّ الأنوار المجردة العالية لا يحجب بين السافل و بين نور الأنوار، لعدم الحجاب؛ لأنّه من شاحية الأنوار و شواغل البرازخ؛ فالشعاع الفائض من نور الأنوار الذى هو شمس عالم الأنوار واقع على جميعها لكنّ الواقع على كلّ عال لأكثرية استعداده أشدّ و أقوى من الواقع على السافل لقلمة استعداده؛ و لذا ينعكس هذا الشعاع الواصل من نور الأنوار إلى العالى بواسطة أو بغير واسطة منه إلى السافل أيضا؛ فيجتمع في كلّ سافل مع النور السانح الفائض إليه من نور الأنوار بغير واسطة جميع

الأنوار السانحة الفائضة منه إلى العوالم بواسطة أو بدونها.

و اعتبر ذلك من تقابل أجسام مضيئة أحدها في غاية الضياء و النورية و أشد الكلّ ضياء و ثانيها «١» أضعف ضوءا منه و الثالث أضعف ضوءا من الثاني و هكذا إلى ما لا أضعف منه؛ كأن يفرض حصول المقابلة بين الشمس و الزهرة و المشتري و الشعرى و العيوق و غيرها من الكواكب على نحو يكون ترتيب الوقوع فيها على ترتيب الأشدّية ضوءا «٢» بأن يكون أضوا منها أقرب إلى الشمس ثمّ الأضوا فالأضوا إلى آخرها؛ فإنّه لا ريب في أنّ شعاع الشمس يقع على جميعها بلا واسطة إلّا أنّ الواقع على الأقرب إليها أشدّ من الواقع على الأبعد منها؛ و لذا ما يقع من شعاعها على الأقرب ينعكس منه إلى الأبعد؛ فهذا العكس يصل إليه أيضا مضافا إلى ما وصل إليه من الشمس بلا/٥٧١ B واسطة.

ثمّ لا ريب في أنّه لكلّ عقل نور ذاتي مع قطع النظر عمّا ينعكس إليه من الأنوار السانحة الفائضة من نور الأنوار بواسطة أو بدونها؛ لأنّه نور في نفسه - أي

(١). س: ثابتها.

(٢). س: اشد به ضوءها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٢٤

أوجده الله تعالى نورا- فيجتمع فيه النور الذاتي و الأنوار العارضة؛ فكما تنعكس منه الأنوار العارضة إلى ما تحته فكذلك ينعكس منه نوره الذاتي إليه تعالى بواسطة و بدونها؛ فمع ملاحظة هذا النور يقال في بيان كميّة الأشعة أنّ النور الأوّل يقبل الشعاع من نور الأنوار مرّة بلا واسطة؛ و الثاني يقبله منه ثلاث مرّات: مرّة منه بلا واسطة و مرّتين بواسطة نوري الأوّل السانح و الذاتي؛ و الثالث يقبله منه سبع مرّات: مرّة منه بلا واسطة و مرّتين بواسطة نوري الأوّل و أربع مرّات بواسطة أنوار الثاني: الثلاثة السانحة و الواحد الذاتي و هكذا. فالأنوار كلّها بالنسبة إلى الواجب ذاتية إلّا أنّ ما يصل إلى كلّ عقل أزلا هو نوره الذاتي بلا واسطة و ما يصل إليه بتوسط غيره من العقول هو نور نوره الذاتي أو نور نور نوره الذاتي و هكذا.

و أمّا بالنسبة إلى العقول فهي عارضة فائضة «١» إليه بواسطة أو بدونها؛ فكلّ نور سانح منه تعالى واقع واصل إلى واحد من العقول واقع منه على ما تحته يصدق عليه أنّه نور من الواجب وقع بواسطة هذا العقل على ما تحته و يصدق عليه أيضا أنّه نور عارض لهذا العقل أشرق منه على ما تحته.

فكما يصحّ نسبة إشراق هذه الأنوار السانحة إلى الواجب تعالى - كما ذكرناه - تصحّ نسبتها إلى العقول؛ فيقال في بيان تكثّر الانعكاسات: إنّ النور الأوّل يشرق عليه مرّة من نور الأوّل بنوره الذاتي بلا واسطة و الثاني يشرق عليه ثلاث مرّات:

مرّة من الواجب بلا واسطة و مرّتين من النور الأوّل الأقرب بنوره السانح و الذاتي؛ و الثالث يشرق عليه سبع مرّات: مرّة من الواجب و مرّتين من الأوّل بنورية السانح و الذاتي و أربع مرّات من الثاني؛ و ثمانية مرّات من الثالث و هكذا.

و لا تظننّ A/٦٧١ أنّ ما يصل إلى كلّ سافل من الأنوار السانحة يكون الفائضة

(١). س: الفائضة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٢٥

من الأقرب إليه لقربه أشدّ من الفائضة من الأبعد منه؛ فإنّ ذلك باطل؛ إذ نور كلّ سافل مقهور في جنب نور العالی؛ إذ النور الأشدّ لا يمكن الأضعف من التأثر و الإنارة؛ فالأنوار العرضية و الذاتية الفائضة من العوالم إلى كلّ سافل يكون الفائضة منها من كلّ أبعاد منه أشدّ من الفائضة من كلّ أقرب إليه، بل يكون الفائضة من الأقرب مقهورا في الفائضة من الأبعد و جميع الأنوار الفائضة الذوات

النورية الإمكانية إلى سافل - سواء كانت من أشعة الأنوار السانحة الفائضة إليها من نور الأنوار أو من أشعة أنوارها الذاتية - مقهورة مستهلكة مضمحلّة في جنب الفائضة إليه من نور الأنوار بلا واسطة كما يظهر من المثال المفروض في الشمس والكواكب. وبذلك يظهر أنّ هذا الحكم أولى في إفاضة أصل وجود كلّ موجود؛ فتأثيرات الوسائط في إيجاد كلّ ممكن مجرّد أو مادّي باطل مضمحلّ في جنب تأثر الواجب الحقّ فيه بلا واسطة.

و يعلم من ذلك أنّ كلّ معلول - سواء كان مجرّداً أو مادّياً، بسيطاً أو مركّباً، طويلاً أو عرضياً - ما يصل إليه من الواجب بلا واسطة من التأثير في أصل وجوده و من الفيض السانح الطارى أشدّ بمراتب ممّا يصل منهما من الوسائط بأسرها إليه مع أنّ الوسائط بذواتها و وجوداتها و ما يترشّح إليها و منها كلّها منه تعالى؛ فما يصل منها إلى ما تحتها من التأثيرات و الفيوضات الظاهرة و الباطنة لا يكون إلّا منه و لا أثر لها عند التحقيق؛ فإنّ الجواهر العقلية القدسية و إن كانت متعالية «١» إلّا أنّها وسائط وجود الأوّل و هو الفاعل لها و لآثارها حقيقة. فما أثبتته الحكماء من ترتيب الوجود لا ينفي تأثير الأوّل في غير المصادر الأوّل كما فهمه بعض الأوهام العامية، بل إنّما الغرض منه بيان جهات يصلح منشأ لصدور الكثرة عن ذاته

(١). س: تعاله.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٢٦

الأحدية لا في التأثير عنه؛ و العجب في من يرى فعل فاعل/٦٧١ B بلا واسطة منه و لا يرى منه فعل فعله و يرى تأثره في الأوّل أكثر و أشدّ من تأثيره في الثاني مع استوائهما في الانتساب إلى واحد.

و بالجملة: لا كلام في استناد الكلّ إليه حقيقة و إنّما الكلام هنا في أنّ هذه التأثيرات و الإفاضات و الإشراقات التي منه تعالى حقيقة و ثبت في بادئ النظر إليها مستهلكة في جنب الفائض منه تعالى بلا واسطة بالنسبة إلى كلّ معلول، كما هو ذوق الإشراق و معتقد أكثر أئمة الكشف و كبراء الصوفية من أنّ الفيض الإلهي يصل إلى معلولاته بالوسائط و بدونها و أنّ التأثير الذي هو بالواسطة مغلوب مقهور تحت التأثير الذي هو بالواسطة؛ إذ الحقّ الواجب بذاته لشدة قوّته و نوريته لا يمكن الوسائط من ظهور آثارها.

و بذلك يظهر أنّ الوسائط من العقول و النفوس المتوسّطة في وصول أثر الأوّل إلى كلّ معلول كلّما يكون أقرب إليه في سلسلة الوسائط و الآلية يكون العدمية من حيث الظهور و وصول أثره إليه و إيصاله له به و كلّما كان أبعد منه من حيث التوسّط و الآلية يكون أقرب إليه من جهة الظهور و الاتصال و وصول الأثر؛ لأنّ الأبعد أنور و أقوى و أكمل في حقيقة النورية و القوّة.

ألا - ترى أنّ بياضاً و سواداً لو كانا في سطح واحد يتراءى البياض أقرب إلينا من السواد؛ لأنّه يناسب الظهور و لذلك يتراءى من تعاكس الأضواء البياض و من انتفائها السواد.

فالأقرب من الكلّ إلى الكلّ من حيث الظهور و اتصال الأثر و الارتباط هو نور الأنوار؛ لأنّه النور التام الذي لا يمازجه ظلمة النقص أصلاً؛ فالفيوضات الظاهرة و الباطنة التي يصل منها إلينا بوساطة العقول و النفوس الكاملة و غيرها مضمحلّة تحت الفيوضات الواصلة منه إلينا بلا واسطة؛ و كذا ارتباطنا بالوسائط و

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٢٧

اتّصلنا بالأنوار الفائضة منها و ظهورها لنا مستهلكة في ارتباطنا به و ظهوره لنا و اتّصلنا بنوره إلّا أنّ درك ذلك يتوقّف على شدة تجرّدنا. فالواجب سبحانه في العلوّ الأعلى بذاته المتعالية عن مراتب النقص و الدنوّ الأدنى لشدة نوره؛ فسبحان من هو على البعد الأبعد من جهة علوّ رتبته و على القرب/٧٧١ A الأقرب من جهة نوره الغير المتناهي شدة.

و بعد ما عرفت [من] أنّ المراد من الأنوار السانحة و الأشعة العقلية هي الإشراقات المعنوية و الابتهاجات العقلية و الأضواء الروحية؛ فإنّ خلصت نفسك من عوائق الطبيعة و سلاسلها و حصل لها ضرب من التجرّد و مع ذلك عرفت حقيقة العلية و المعلولية و مقهورية

المعلول و استهلاكه فى جنب العلة و رجوع سلسله المعلولات بأسرها إلى العلة الأولى و كونها بذواتها و أوصافها و آثارها رشحة من رشحات جودها و فيضها و كونها- أى العلة الأولى- صرف الوجود الحق الغير المتناهى وجودا و نورية و قدرة و علوا و اضمحلال كل وجود و نور و قوة و قدرة تحت وجوده و نوريته و علو قدرته لا- ينبغى أن يشك فى ما فصّلناه من إشراق كل عال على سافل بالواسطة و بدونها، و اضمحلال جميع الإشراقات الراجعة إليه فى الحقيقة تحت إشراقه بلا واسطة و كونه أقرب من الكل إلى الكل، بل من الشىء إلى نفسه من حيث الظهور و الإحاطة و الاتصال العقلانى و الاتحاد المعنوى و القرب الحقيقى.

و قس على إشراق كل عال على سافل فى كونه بواسطة و بدونها و استهلاك ما بالواسطة تحت ما بدونها مشاهدة كل سافل للعالي؛ فإنه أيضا يكون بواسطة و بدونها؛ فإن كل مجرد له مشاهدة نور الأنوار و موجد الكل بلا واسطة و مشاهدته فى الوسائط التى بينهما من الأنوار، بل فى كل نور مجرد، بل فى كل شىء؛ إذ المعلول بما هو معلول مرآة العلة؛ فالعارف يرى علة الكل فى الكل؛ فمن عرف اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٢٨

حقيقه العلية و المعلولية لا يرى من المعلول فى نظره «١» الدقيق إلّا العلة و ربما يجعل مشاهدة ما فوقه من الذوات القدسية مشاهدة لنفسه و يجعل ما تصوّره إجمالا من مشاهدته التى هو فوق مشاهدته مشاهدة لنفسه فتصير «٢» مشاهدته أقوى و أشد؛ و على أى تقدير مشاهدته له تعالى بلا واسطة أقوى ممّا هو بالواسطة إلّا أن المشاهدة بلا واسطة يتوقف على شدة التجرد و قوته و لا يتيسر بدونه، كما قيل:

چشم آلوده ما از رخ جانان دور است بر رخ او نظر از آينه پاک انداز ثم مراتب المشاهدة بالطريقين تختلف شدة و ضعفا/B ٧٧١ و صفاء و كدورة «٣» باختلاف التجرد شدة و ضعفا؛ و كلما قوى المشاهدة من السافل اشتد الإشراق من العالى.

و بالجملة: قد ظهر ممّا قرّناه أنه تحصل فى كل سافل من إشراق كل عال عليه بالواسطة و بدونها و من مشاهدة ذلك السافل له انعكاسات إشراقية شعاعية و انعكاسات شهودية مشاهدية؛ فإذا لوحظت هذه الانعكاسات الشعاعية و المشاهدية كلاً و بعضاً و آحاداً و جمعا و أفراداً و تركيباً تحصل فى كل عقل له جهات كثيرة؛ لأنه باعتبار كل نور من هذه الأنوار المتضاعفة بالانعكاسات الإشراقية و المشاهدية يصير نورا مغايراً لنفسه باعتبار نور آخر؛ لأنّ الإشراقات العقلية الواقعة على الأنوار المجردة الحية تقتضى صيرورة المشرق عليه كالمشرق؛ و اعتبر ذلك من إشراق العقل على النفس و صيرورتها مثله فى التجرد و مشاهدة المجردات؛ و احدث منه أن النور العالى إذا أشرق على السافل يصير السافل مثله فى ما ذكرناه.

و بالجملة: يصير نورا آخر غير ما كان أولاً باعتبار قرب رتبته من العقل الذى

(١). س: نظرة.

(٢). س: تصير.

(٣). س: كدورة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٢٩

أشرق عليه بخلاف ما إذا كانت الإشراقات على ما لا حياة له؛ فإنها لا تقتضى إلّا اشتداد النورية فى المحلّ و لا تقتضى صيرورة المحلّ نورا مجرداً أو مماثلاً- للأصل أشرق عليه؛ فكل واحد من هذه الانعكاسات الشعاعية و المشاهدية أفراداً و تركيباً ثنائياً أو ثلاثياً أو رباعياً و هكذا إلى ما لا نهاية له يكون فى كل عقل جهة مصححة لصدور عقل فى سلسله عرضية عنه و لوقوع هذه الانعكاسات على ترتيب و انتظام عقلى و إتيان نورية تتحقق بين العقول العرضية أيضا هيئات نورية عقلية؛ فيصدر عنها الموجودات المثالية و غيرها من الكواكب و الموجودات الحسية على هيئات حسية حسنة تقتضيها الهيئات النورية الواقعة بين العقول العرضية.

ثم إذا لوحظت فهذه الجهات التى هى الانعكاسات الإشراقية و المشاهدية مع جهتي المحبة و القهر و جهتي الغنى و الفقر/A ٨٧١ و

مع ذوات القواهر الجوهرية آحادا و جمعا و أفرادا و تركيبا تتضاعف الجهات أضعافا كثيرة.

ثم لا-ريب في أنه تتحقق بين تلك الجهات مشاركات و مناسبات عجيبة و هيئات نورية؛ إذ حصول الأنوار العقلية العرضية يتوقف على جهات عقلية و مشاركات و مناسبات بينها؛ فيبين كل واحد من الأشعة الإشراقية و المشاهدة و الذوات الجوهرية الاستغناء و الفقر و المحبة و القهر، و بين مثله و غيره مناسبة و مشاركة، و كذا بين واحد و متعدد، و بين متعدد و متعدد و مماثل أو مخالف؛ فإذا لوحظت هذه المناسبات مع الجهات المذكورة تحصل أعداد تزيد على غير المتناهي؛ و كل واحد يصلح لأن يحصل منه شيء فيحصل من كل جهة من الاستغناء و الفقر و المحبة و القهر و الإشراق و المشاهدة و المناسبة شيء و من كل ذات جوهرية شيء و كذا من كل اثنين و ثلاثة و أربعة متفقه فصاعدا إلى غير النهاية؛ فيحصل منها ما لا نهاية له من العقول و الأنوار العرضية بمناسباتها و اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٣٠

هيئاتها و نظمها النورية العجيبة.

و على هذا فالمحصل على ذوق الإشراق على ما هو المستفاد من كتاب حكمة الإشراق- الذي هو المخصوص بأن ما هو مقتضى ذوق الإشراق- أن النور الأول إذا صدر عن نور الأنوار فمن أعظم جهاته و أشرفها الذي هو مشاهدته لنور الأنوار و ما يصل إليه من الإشراق الكامل يحصل منه نور قاهر آخر، و من مشاهدته أيضا لما فوقه، بل لنور الأنوار يحصل منه قاهر ثالث و هكذا إلى أن ينتهي إلى ما لا يمكن أن يصدر عنه قاهر آخر؛ إذ الأنوار المنعكسة بعضها من بعض ينتهي إلى ما لا يعكس منه نور لضعف نوريته؛ فهذه هي السلسلة الطولية من العقول و هي الاصول و القواهر العلون؛ و لا ينحصر في عشرة، بل متكررة ذاهبة إلى الحد المذكور و ربما كانت أكثر من مائة و مائتين و ألف و ألفين؛ و هذه السلسلة صادرة بعضها عن بعض بمجرد آحاد المشاهدات و الأشعة الكاملة و أن الموجد الحقيقي للكل هو الله سبحانه لما مر غير مرة؛ و لا علاقة لشيء منها بشيء من الأجسام/ B ٨٧١/ المثالية و الفلكية و العنصرية بالإيجاد و الربوبية و التدبير و التصرف، لعل مرتبتها و شدة نوريتها؛ فهي العقول المستغرقون في مشاهدة جلال الحق و جماله و الجواهر القدسية المهيمنون بملاحظة أنوار كبريائه و عظمته.

ثم صدرت عنها لسائر الجهات المذكورة و مناسباتها العجيبة و هيئاتها النورية عقول كثيرة عرضية بهيئات و انتظام و ترتيب شريفة عجيبة نورية على ما هو مقتضى هيئات الجهات المذكورة؛ و العقول العرضية الصادرة عن الجهات التي هي أشرف يكون أشرف من الصادرة عن الجهات التي هي أحسن؛ و لَمَّا كانت جهات المشاهدات مطلقا- أي و لو كانت المشاهدات الوسائط «١» انضمت إلى غيرها من جهات الفقر و الغنى و القهر و المحبة- أشرف من جهات الأشعة مطلقا تكون

(١). س: + او.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٣١

العقول الصادرة من جهات المشاهدات علل العوالم المثالية و أرباب أصنامها و طلسماتها لكون الموجودات المثالية أشرف من موجودات عالم الحس، لكثافتها و ظلمتها؛ فتكون علل الأولى أيضا أشرف من علل الثانية بشرط أن تكون تلك المشاهدات مشاهدات نور الأنوار لا منفردة، بل منضمة إلى غيرها من الجهات المذكورة أو مشاهدات الوسائط منفردة أو منضمة، لما عرفت من أن آحاد جهات مشاهدة نور الأنوار علل صدور السلسلة الطولية من العقول و تكون العقول الصادرة من جهة الأشعة العالية الشديدة مع جهتي الفقر و الاستغناء و جهتي القهر و المحبة كلنا أو بعضا علل الأجسام الفلكية و أرباب الأصنام السماوية بكراتها الكلية و الجزئية و الصادرة من جهات الأشعة النازلة الضعيفة بملاحظة الجهات الأربعة أيضا بعضها أو كلاً علل عالم العناصر و أرباب أصنامها و طلسماتها؛ إذ الأشعة العالية أشرف من النازلة؛ فتكون العقول الصادرة عن القواهر الطولية بتوسطها أرباب الأصنام الفلكية التي هي أشرف من الأصنام العنصرية و الصادرة عنها بتوسط الأشعة النازلة أرباب الأصنام العنصرية التي هي أحسن من الأصنام الفلكية؛ و

يمكن أن يقال: النفوس الفلكية أشرف من الموجودات/A ٩٧١/ المثالية و العقول الصادرة عن القواهر بوساطة المشاهدات علل نفوس الأفلاك و أجسامها و الصادرة عنها بجهاث الأشعة العالية علل العالم المثال و الصادرة عنها بجهاث الأشعة النازلة علل عالم العناصر. و قد ذكرنا أنّ الظاهر من بعض كلماتهم أنّ الأفلاك تصدر عن العقول الطولية و لكنّ الأوفق بقواعدهم من أشرفية العقول على النفوس مطلقا و من قاعدة الإمكان الأشرف أن يكون الصادر من العقول الطولية طبقات العقول العرضية و يكون الصادرة عنها من جهة المشاهدات التي هي أشرف الجهات مع بعض جهات اخرى- أعني الاستغناء و الفقر و المحبة و القهر- أشرف طبقاتها و يكون عللا

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٣٢

لأشرف ما تحتها من عالم المثال و عالم الأفلاك و عالم العناصر و الصادرة عنها بجهاث الأشعة العالية «١» الشديدة التي هي أقرب إلى جهات المشاهدات في الشرافة مع بعض جهات اخرى سيما القهر و المحبة أقرب إلى الطبقة الأولى في الشرافة؛ فيكون عللا لما هو أقرب إلى العالم الأول في الشرافة؛ و الصادرة عنها بجهاث الأشعة النازلة التي هي أحسن الجهات أدون طبقاتها؛ فهي علل عالم العناصر.

و على هذا فطبقات العقول أربعة:

[١.] طبقة العقول الطولية التي هي الأعلون القواهر

[٢.] و طبقة أرباب الموجودات المثالية

[٣.] و طبقة أرباب الموجودات الفلكية

[٤.] و طبقة أرباب الموجودات العنصرية

و طبقات المجردات خمسة: هذه الأربعة و طبقات النفوس المجردة الفلكية و العنصرية.

و الطبقة الأولى لا علاقة لها بالبرازخ أصلا- أي لا بالربوبية و لا بالتدبير و الانطباع- و الثلاثة الثالثة- أعني العقول العرضية- لها علاقة الربوبية دون التدبير و الانطباع؛ و الأخيرة- أعني النفوس الناطقة- لها علاقة التدبير دون الربوبية و الانطباع.

ثم لا ريب في أنه يجب أن تكون لكل نوع من أنواع العوالم المثالية و الفلكية و العنصرية علّة من العقول المغايرة لعلّة نوع آخر؛ فلا يمكن أن تكون بإزاء نوعين علّة واحدة منها سواء كان نوعا متكثر الأفراد أو منحصرافا في واحد، كما في الفلكيات.

(١). س: العللية.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٣٣

و لا ريب في أنه/B ٩٧١/ يوجد في عالم المثال كلّ ما يوجد في عالم الحسّ من الأفلاك و الكواكب و العناصر و مركباتها و النفوس و القوى المتعلقة بها؛ فلا يكون عدد العقول التي هي علل الأنواع المثالية- أعني الأنوار المشاهدة- أقلّ التي هي علل أنواع العالمين الآخرين- أعني الأنوار الإشراقية- فكما أنه لا بدّ في الأنوار الإشراقية من نور هو أعظمها نورية و عشقا و هو علّة الفلك الأعلى الحسّي كذلك لا- بدّ و أن يكون في الأنوار المشاهدة نورا هو أعظمها و هو علّة الفلك الأعلى المثالي؛ و كما أنّ الفلك الأعلى المحيط بكلّ من العالمين أكمل الأجسام و قاهرها فكذا تكون عليّته في الأنوار المشاهدة و الإشراقية أشرفها و أكملها.

و على هذا يبلغ أعداد العقول إلى ما لا يحصى كثرة؛ و إذا كانت الكواكب في كلّ من العالمين مختلفه بالنوع و لو قيل بوجود عقول عرضية لا تصير علّة لشيء من الأنواع المثالية و الحسّية كما يأتي؛ فيكون أعدادها غير متناهية.

ثمّ إنهم أسندوا كلّ ما في العوالم الثلاثة من التخصّصات و السعدية و النحسية و الاختلاف في الألوان و الطعوم و الروائح و ما بينها من التوافق و المؤلفّة و التباغض و غير ذلك إلى الهيئات و النسب و النظم و الترتيب الواقعة في العقول لأجل ما تقتضيه المناسبات و

المشاركات الواقعة في الجهات المقتضية لها؛ فبحسب ما تقع أرباب الأصنام و الطلسمات تحت أقسام المحيية و القهر و الاعتدال تختلف تلك الأصنام المعلولة لها من الكواكب و غيرها من الأجسام في ذلك كسعدية المشتري و الزهرة و نحسية زحل و المريخ و اعتدال عطارد و غير ذلك من أحوال الكواكب و ساير الأجسام.

و بالجملة: جميع ما في العوالم الثلاثة من الذوات و أوصافها و لوازمها و عوارضها و هيئاتها و تخصيصاتها أظلال لتلك العقول النورية و نسبتها و هيئاتها النورية العقلية.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٣٤

ثم استدلل على ثبوت هذه الكثرة في العقول بوجوه:

منها: أنه أدل على علو القدرة الإلهية.

و منها: قاعدة/٠٨١/ A /الإمكان الأشرف؛ فإنها تقتضى وجود هذه الأرباب و الأنواع النورية المجردة العقلية؛ لأنها أشرف من الأنواع المثالية و الجسمانية لتجردها عن المواد و التقدر و التكلم بالكليّة؛ و قد وجد الأخصس - أعنى عالم المثال و عالم الأفلاك و العناصر- فيجب أن يوجد الأشرف- أعنى الأنواع المجردة النورية- قبلها.

و بالجملة: ما في العالم الجسماني من الذوات و عجائب الترتيبات و النظم البديع و الترتيب المحكم و كذلك [ما] في عالم النفوس من العجائب الروحانية لا ريب في أنهما في العالم النوري العقلى أشرف و أبدع ممّا في هذين العالمين؛ فيجب نظيرها في ذلك العالم نظرا إلى القاعدة المذكورة. (١)

و منها: أن الأنواع الموجودة في عالمنا هذا ليست عن مجرد الاتفاق؛ لأنّ الاتفاق لا يكون دائما و لا أكثريا؛ و هذه الأنواع الموجودة عندنا دائمة محفوظة لا تتغير أبدا؛ فإنه لا يكون غير الإنسان عن الإنسان و غير البرّ عن البرّ و هكذا؛ فالأنواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق؛ لأنّ الأمور الدائمة الثابتة على نهج واحد لا تنتهي إلى الاتفاقات المحضة؛ فلا بدّ لها من علل و لا يتصور لها علل غير تلك العقول العرضية القائمة بذاتها في عالم النور؛ و هي الأنواع النورية التي هي علل هذه الأنواع المثالية و الجسمانية و أربابها و المدبرة لها و تغشى بها و تحفظها و تفيض عليها الهيئات المناسبة كالألوان الكثيرة العجيبة التي في ريش الطاوس؛ فإنّ علته ربّ نوعه لا اختلاف أمزجة الرشيّة على ما يقوله المشاءون؛ إذ لا برهان لهم على ذلك و لا قدرة لهم على تعيين أسباب تلك الألوان و كذا

(١). انظر: مجموعه مصنفات شيخ اشراق (حكمة الإشراف)، ج ٢، صص ١٥٥-١٥٤.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٣٥

جميع الهيئات الواقعة في الأجسام و الأفعال المختلفة فيها من التغذية و التنمية و التوليد و غير ذلك؛ فإنه لا يمكن أن يصدر مثل هذه الأفعال المختلفة في النباتات عن قوى بسيطة عديمة الشعور و فينا عن أنفسنا و إلّا لكان لنا شعور بها؛ فالحكم بمثل هذه الأحكام من غير مراعاة قانون محفوظ مضبوط غير/٠٨١/ B /صحيح؛ فلا بدّ أن يكون لكلّ نوع من الأصنام المثالية و الأجسام الفلكية و العنصرية- من بساطتها و مركباتها- ربّ في عالم النور هو عقل مدبر لذلك النوع و حافظ له و لأشخاصه و متساوي النسبة إلى جميعها في دوام فيضه عليها و اعتنائها بها، مفيض عليه الهيئات المناسبة و هو الغازي و المتمنى و المولد في الأجسام النامية؛ فكأنّه هو الأصل و الحقيقة و هي الفروع.

و بالجملة: جميع ما في هذه العوالم الثلاثة من الذوات و الأوصاف و الهيئات أظللّ لذوات تلك الأرباب النورية و إشراقاتها و نسبتها المعنوية النورية حتى أنّ رائحة المسك ظلّ لهيئة نورية في ربّ نوعه؛ و تلك الهيئات النورية العارضة للأرباب النورية و النسب المختلفة المعنوية اللازمة لها إنّما يفاض عليها من مبادئها التي هي القواهر الأعلون للجهات المذكورة؛ فتظهر صورها في أصنامها الجسمانية.

و إذ ثبت أن علل الأصنام المثالية و الجسمانية لا بد أن تكون أنوارا مجردة [فيكون] بين الجسمانيات تكافؤ من حيث إنه ليس بعضها علمة بعض و ليس فيها ما هو أشرف من الآخر من كل وجه، بل كل أشرف من الآخر بوجه «١» أحسن منه بوجه و مساو له بوجه؛ فيجب أن يكون بين عللها- و هي الأنوار العقلية أيضا- تكافؤ يوازي تكافؤ معلولاتها؛ إذ غير المتكافئة لا يكون عللا للمتكافئة و بالعكس؛ فيلزم أن يكون طائفه من الأنوار العقلية بحيث لا يكون بعضها علمة لبعض، بل يكون معلولة لغيرها و لا أشرف منه من كل وجه، بل كان كل أشرف من

(١). س: توجه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٣٦

آخر بوجه أحسن منه بوجه آخر.

و لا- يتصور أن توجد أنوار قاهرة متكافئة بالمعنى المذكور عن نور الأنوار دفعة بلا ترتيب، لما مر من أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد؛ فلا بد أن تصدر عنه أولا أنوار عقلية متوسطة طولية لا تكافؤ بينها، بل يكون كل عال علمة لما دونه و أشرف منه و لا تكون لها علمة للأصنام المتكافئة، لاستحالة حصول المتكافئة من غير المتكافئة، بل تصدر عنها أنوار عقلية عرضية متكافئة متكررة لأجل تكثر مناسبات/ ١٨١/ A / أشعة هذه القواهر الطولية و تكون هذه- أي العرضية المتكافئة- علل الأجسام المتكافئة.

و لكون بعضها أشرف من بعض بوجه و أحسن منه بوجه آخر نظرا إلى اقتضاء كمال الأشعة الفاضلة من الأعلى و نقصها يقع مثل ذلك- أي الأشرفية من وجه و الأخسرية من وجه- في معلولاتها- أعني الأجسام و الطلسمات- و لذلك يكون نوع متسلطا على نوع من وجه لا من جميع الوجوه؛ فإن الإنسان متسلط على الأسد من وجه و الأسد متسلط عليه من وجه آخر؛ و كذا حكم جميع الأنواع الجسمية.

و لو كانت الترتيبات الجسمية في الأفلاك صادرة عن العقول المترتبة الطولية لكان المريخ أشرف من الشمس و الزهرة مطلقا، لكون فلكه فوق فلكها و كذا من جميع ما تحته، لما ذكر؛ و ليس كذلك؛ فإن الفلكيات بعضها أعظم كوكبا و بعضها أعظم فلكا و بعضها أشرف من بعض و أحسن منه بوجه؛ فيجب أن يكون بين عللها و أربابها أيضا تكافؤ من هذه الوجوه؛ إذ آثار المعلول مستفاد من آثار العلمة؛ و الفضائل الدائمة الثابتة لا تبتنى على الاتفاقات، بل على مراتب العلل المستمرة الوجود الدائمة الثابتة؛ فلا بد أن يكون الأجسام العلوية و السفلية و تدبيراتها من النفوس الناطقة المجردة و ما ينطبع فيها من النفوس و القوى الجزئية و أوصافها و لوازمها من غلبة بعضها على بعض و ذلة بعضها لبعض من التوافق و التحاب و

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٣٧

التناكر و التباغض و الترتيب و الانتظام و الاتصال و الالتيام و القرب و البعد و ما لها من الهيئات و الأوضاع و التخصيصات كلها مستندة إلى الأنوار العرضية، لأجل ما فيها من الهيئات النورية و الانتظامات العجيبة و الاختلافات بزيادة النورية و القوة و الغلبة و نقصانها التي سرت إليها من العقول القاهرة الطولية لأجل جهاتها المتكررة من القهر و المحيية و الاستغناء و الوجوب بنور الأنوار الإمكان و الفقر بالنظر إلى ذاتها و الأشعة الإشراقية المشاهدة/ ١٨١/ B و ما بينها من المناسبات و المشاركات و هيئاتها النورية المعنوية.

و على هذا، فالنفوس الناطقة الفلكية و الإنسانية تكون صادرة من تلك العقول العرضية من الجهة الأشرف- أعني وجوبها و استغنائها بعلمها- و الأجسام صادرة عن الجهة الأخس- أعني إمكانها و فقرها- و يكون الترتيب الواقع في الثوابت ظلًا لترتيب عقلي.

و بالجملة: يكون جميع ما في العوالم الثلاثة أظلة لعوالم العقول العرضية.

و لا- يجوز إسناد التخصيصات و وجوه التكافؤ المذكورة إلى تصورات نفوس الأفلاك؛ لأنها أيضا لا بد أن تكون مستندة إلى علل

تكون فوقها؛ و لا- معنى لاستناد ما فى الأفلاك و كواكبها من السعديّة و النحسيّة و الاختلاف فى القدر و الضوء إلى تصوّرات نفوسها؛ و هو ظاهر.

ثمّ المشاءون لَمّا أسندوا ما فى عالم الأفلاك و عالم العناصر من التخصّصات و الاختلافات فى المقادير و الأوضاع و ساير وجوه التكافؤ إلى ما أثبتوه من العناية- أعنى تعقل الواجب نظام الوجود على ما هو عليه- فإنّهم قالوا: إنّ هذا التعقل علّة لوجود الموجودات على ما هى عليه بحسب الذوات و الأوصاف و الهيئات و التخصّصات و غيرها؛ فردّ عليهم صاحب الإشراق بإبطال العناية نظرا إلى ما تقرّر عندهم من كون علم الواجب عنده حضوريا إشراقيا جزئيا لا حصوليا

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٣٨

فعليا كلياً؛ فإنّ العناية هو العلم الحصولى الكلى بالنظام الأعلى قبل وجوده.

و أنت تعلم أنّ إسناد التخصّصات و وجوه التكافؤ و الهيئات و الاختلافات الواقعة فى الأجسام الفلكية و العنصرية لا يتوقّف على إبطال العناية و نفيها؛ لأنّها لا ينافى الإسناد المذكور؛ فإنّ العناية هو العلم الفعلى الكلى بنظام الخير على ترتيب السببى و المسببى؛ فلا يتعلّق بشىء من أجزاء النظام سواء كان ذاتا أو صفة أو هيئة أو شيئا من التخصّصات إلّا و يتعلّق لغلبة المناسبة له و بسببه الخاصّ؛ فلا يمكن أن يسند وجود شىء من الأجسام أو عوارضها/ ٢٨١ A بلا واسطة إلى العناية و يقال: إنّ صدوره منه من دون توسّط علّة اخرى؛ و لذا لا يمكن أن يسند شىء من الموجودات إلى علّة لا تناسبه أو قام الدليل على عدم جواز ذلك كإسناد صدور مجرد عن جسم أو جسمانى و يقال: إنّ ذلك من مقتضيات العناية.

و على هذا فالهيئات و التخصّصات و الاختلافات و وجوه التكافؤ الواقعة فى الأجسام الفلكية و العنصرية لا بدّ أن تسند مع القول بالعناية أيضا إلى علل خارجية تناسبها و تصلح لعلّيتها لها ثمّ يسند وجود الكلّ على الترتيب العلىّ و المعلولى إلى العناية دون علل مناسبة لها؛ أعنى العقول. «١»

فظهر أنّ العناية لا تنافى إثبات العقول العرضية لأجل وجود بعض معلولات لا يمكن أن يسند صدورها إلى علل خارجية اخرى فى ترتيب الصدور غير تلك العقول العرضية، لعدم المناسبة. فصاحب الإشراق ما كان له حاجة فى إثبات العقول العرضية إلى إبطال العناية و كان له أن يجيب بعدم المنافاة إلّا أنّها لمّا كانت عنده فى نفسها باطلّة أوجب بإبطالها. فمن أثبتهما معا فله أن يجيب بعدم المنافاة.

و منها: تصريح النبوة الأولى بوجود عقول نورية مدبّرة و تلوّيح نبوة نبينا إليه؛ فإنّ المعروف أنّ هرّمس الجهمى المسمّى بوالد الحكماء هو إدريس النبىّ و

(١). س: + لا معنى له.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٣٩

قد أسند الكلّ إليه القول به و نقل عنه أنّه قال: إنّ ذاتا روحانية ألفت إلى المعارف فقلت: من أنت؟ قال: أنا طباعك التامّ. و قد نقل عن المسيح عليه السلام أنّه قال: «إني ذاهب إلى أبى و أبيكم روح القدس» و كان الأوائل يسمّون ربّ النوع بروح القدس و يطلقون الأب عليه، بل على كلّ مبدأ من المبادئ.

و قد جرى شيخ الإشراق على هذا الاصطلاح حيث قال فى الهياكل النورية: «و من جملة الأنوار القاهرة أبونا و ربّ طلسم نوعنا و مفيض نفوسنا و مكملها روح القدس المسمّى عند الحكماء بالعقل الفعّال» «١» و كان مراده بالحكماء هم الإشراقيون؛ إذ روح/B/ ٢٨١/ القدس و العقل الفعّال عند المشائين عبارة عن العقل العاشر الذى هو علّة لوجود هيولى العناصر بذاته و تصوّرها بواسطة الاستعداد الحاصلة من الحركات السماوية؛ و قد تواتر عن نبينا عليه السلام بل عن ساير الأنبياء كثرة الملائكة و عدم تناهى جنود الله

تعالى و فيه تلويح إلى المطلوب و ورد عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «أَتَانِي مَلِكُ الْجِبَالِ وَ مَلِكُ الْبَحَارِ وَ مَلِكُ السَّحَابِ» (٢) و أمثال هذا الخبر أكثر من أن يحصى.

و منها: اتّفاق أولى المجاهدات من المتألّهين و أساطين الحكمة عليه، كحكمااء الفرس و الفهلوة بأسرهم و معظم حكمااء اليونان، كسقراط و أفلاطون (٣) و فيثاغورث و أنبازدلس و آغاذاثيمون و غيرهم و قد ادّعوا اطلاعهم على

(١). مجموعہ مصنفات شيخ اشراق، ج ٣، صص ٩٧-٩٦ و هياكل النور، ص ٨٤.

(٢). لم أعثر على مأخذ هذه الرواية و لكن يوجد «ملك الجبال» في: الاحتجاج، ج ١، ص ٣١٥؛ بحار الأنوار، ج ١٠، ص ٣٠؛ حلية الأبرار، ج ١، ص ٣٤٢، ٣٤٧؛ الخرائج و الجرائح، ج ٢، ص ٩٠٥؛ العمدة، ص ٣٣٥ و المناقب (لابن شهر آشوب)، ج ١، ص ١٨٥ و «ملك البحار» في: بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٢٤٣ و كامل الزيارات، ص ١٤٣ و «ملك السحاب» في: بحار الأنوار، ج ١٨، ص ١١٥؛ الخرائج و الجرائح، ج ١، ص ٨٩ و الصراط المستقيم (علی بن یونس العاملي)، ص ٥٤.

(٣). س: افلاطن.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٤٠

وجودها بالمشاهدة الحقّة المتكرّرة المترتبة على انسلاخهم عن الهياكل الظلمانية و بإيصالهم بها عند خلع الأبدان الناسوتية؛ (١) و حكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات- أى التعلقات البدنية- و شاهدها؛ و أيضا نقل عنه أنه قال: «إني رأيت عند التجرد أفلاكا نورية» (٢)

و قد كان حكمااء الفرس يسمّون كثيرا من أرباب الأنواع بأسام: فسمّوا ربّ صنم الماء «خرداد» (٣) و ربّ الأشجار «مرداد» و ربّ النار «ارديبهشت» و بالجملة يسمّون ربّ كلّ نوع باسم (٤) يخضعون له حتّى أنّهم تقدّسون ربّ نوع النبتة المسماة بهوم التي كانت يدخل في أوضاع نواميسهم و يسمّونه «هوم ايزد» و قال صاحب الإشراق: «بعض الفهلوة- و كأنه زرادشت الحكيم- كان يسمّى المخلوق الأوّل «بهمن» و الثاني «ارديبهشت» و الثالث «شهربور» و الرابع «اسفندارمذ» و الخامس «خرداد» و السادس «مرداد»؛ و قد خلق بعضهم من بعض كما يوجد السراج من السراج من غير أن ينقص من الأوّل شيء؛ و زعم زرادشت أنه رأهم و اتّصل بهم و أخذ منهم العلوم الحقيقية» (٥) و كان اصطلاحه تخالف اصطلاح الأكثر؛ و على أيّ تقدير لا شبهة في وفاقهم على وجود أرباب الأنواع النورية.

[في نقد الأدلة القائمة على ثبوت العقول العرشية]

اعلم أنّ هذه الأدلة و إن أمكن المناقشة في A/٣٨١ بعضها إلّا أنّ مجموعها يفيد المطلوب- أى ينتهض بإثبات عقول عرشية- لكنّ ما ذكره من كيفية صدور العقول الطولية و العرشية و عدد طبقاتها و تعيين جهات كلّ من الطولية و العرشية

(١). مجموعہ مصنفات شيخ اشراق (حكمة الإشراق)، ج ٢، صص ١٥٦-١٥٥.

(٢). أتولوجيا، صص ٢٣-٢٢.

(٣). س: جرداد.

(٤). س: باسمه.

(٥). انظر: شرح حكمة الإشراق: صص ٣٢٢-٣٢١ و مجموعہ مصنفات شيخ اشراق (حكمة الإشراق)، ج ٢، ص ١٢٨.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٤١

لا يخلو من إجمال و اختلاف و فساد؛ فإنّ محصل ما ذكره- على ما مرّ- أنّ العقول منحصر [في] سلسلة واحدة مترتبة طولية يصدر

بعضها عن بعض بجهات آحاد المشاهدات و الإشراقات الكاملة و الصادر عن كل واحد واحد لا أكثر و ثلاث طبقات عرضية غير مترتبة يصدر عن السلسلة الطولية لسائر الجهات آحادا و تركيبا و افرادا و جمعا و هي أرباب أنواع العوالم الثلاثة؛ فإن عبارة حكمة الإشراق و شرحه في المقام بعد بيان إشراق كل عال على سافله و مشاهدته كل سافل لما فوقه و بيان كيفية تكثر الانعكاسات الإشرافية و المشاهدة هكذا:

«فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها عن بعض باعتبار آحاد المشاهدات و عظم الأشعة النامية التي هي آحاد الإشراقات الكاملة «١» و هي القواهر الاصول الاعلون.

ثم يحصل من هذه الاصول بحسب تراكيب الجهات- أعنى الفقر و الاستغناء و القهر و المحيية- و مشاركات تلك الجهات و المناسبات التي بينها «٢» كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات و كذا بمشاركة جهة الاستغناء معها و كذا بمشاركة جهة القهر معها و كذا بمشاركة جهة المحيية معها و بمشاركة جهة «٣» أشعة قاهر واحد بعضها مع بعض و بمشاركة أشعة أنوار قاهرة و مشاهداتها «٤» و بمشاركة ذواتها الجوهرية و بمشاركة بعض أشعة مع بعض أشعة غيره أعداد كثيرة لا ينحصر في حد؛ إذ يحصل من كل جهة بانفرادها شيء و بمشاركة كل نور من الأنوار في جهة من الجهات شيء و كذا من كل اثنين أو ثلاثة أو أربعة منها فصاعدا الشيء و كذا حكم كل جهة مع المناسبات التي بينها «٥» و يحصل من الاصول بمشاركة أشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة الفقر/٣٨١/B الثوابت و كريها و

(١). حكمة الإشراق:- التي هي آحاد الإشراقات الكاملة.

(٢). حكمة الإشراق: تراكيب الجهات و مشاركاتهما و مناسباتهما.

(٣). حكمة الإشراق: بمشاركة.

(٤). س: و هدايتها.

(٥). حكمة الإشراق:- كثيرة ... بينها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٤٢

صور الثوابت المناسبة باعتبار مشاركة أشعة بعض مع أشعة بعض؛ أي تحصل هذه الصور باعتبار مشاركة أشعة بعض مع أشعة بعض آخر «١» و يحصل من الاصول «٢» بمشاركة أشعة الجميع مع جهة الاستغناء و القهر و المحيية و المناسبات العجيبة بين الأشعة الشديدة الكاملة و بين الأشعة الباقية- أعنى غير الكاملة من الضعيفة و المتوسطة- الأنوار القاهرة أرباب الأصنام النوعية الفلكية [و] طلسمات البساط و المركبات العنصرية و كل ما تحت كره الثوابت «٣» من العلويات و السفليات البسيطة و المركبة؛ فمبدأ كل من هذه الطلسمات؛ لأن نور قاهر هو صاحب الطلسم و النوع العالم «٤» النوري. «٥»

ثم قال- بعد إطالة القول في بيان أن ما في الأجسام من السعدية و النحسية و سائر وجوه الاختلاف و ما يتضمنها من التعظيم العجيب و الإحكام و الإتيان لا بد أن يستند إلى علل عقلية مختلفة بحسب وقوعها تحت أقسام المحيية و القهر و الاعتدال:- «فالأنوار المجردة تنقسم:

[١]. إلى أنوار قاهرة؛ و هي التي لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع و لا بالتصرف؛ ففي الأنوار القاهرة:

[الف.] أنوار قاهرة أعلون؛ و هي الطبقة الطولية في النزول العلى، فائض بعضها من بعض، غير حاصل منها شيء من الأجسام، لشدة نوريتها و قوة جواهرها و قربها من الوحدة الحقيقية و قلة الجهة الظلمانية فيها؛ و لو حصل من كل واحد جسم لترتب الأجسام كترتب عللها من غير تكافئ؛ و اللازم باطل و الملزوم مثله.

[ب.] و أنوار قاهرة صورية أرباب الأصنام؛ و هي الطبقة العرضية المتكافئة الغير المترتبة في النزول العلى؛ و هي أرباب الأصنام النوعية

الجسمانية؛ و هي

- (١). حكمه الإشراق:- أي ... آخر.
- (٢). حكمه الإشراق:- يحصل من الاصول.
- (٣). س: تحت كثرة ابت.
- (٤). حكمه الإشراق: القائم.
- (٥). مجموعه مصنفات شيخ اشراق (حكمه الإشراق)، ج ٢، صص ١٤٣-١٤٢.
- اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٤٣
- قسمان: أحدهما يحصل من جهة المشاهدات و ثانيهما من الإشراقات الحاصلين من الطبقة الطولية؛ ولأنّ الأنوار الحاصلة من المشاهدات أشرف من الحاصلة من الإشراقات و كان العالم المثالي أشرف من العالم الحسيّ حسب صدور عالم المثال عن الأنوار المشاهدة و عالم الحسّ عن الإشراقية؛ فالأشرف علّة للأشرف و الأخصّ للأخصّ و بين العالمين تكافؤ؛ فإنّ كلّ $A/481$ ما في عالم الحسّ من الأفلاك و الكواكب و العناصر و مركّباتها و النفوس المتعلّقة بها يوجد مثله في عالم المثال.
- [٢]. و إلى أنوار مدبّرة للبرازخ و إن لم تكن منطبعة فيها؛ و تحصل تلك المدبّرات- أي النفوس الناطقة- مع هيئاتها النورية من كلّ صاحب صنم في ظلّه البرزخي باعتبار جهة عالية نورية و البرازخ من جهة نازلة» (١) انتهى.
- و ظاهر هذا الكلام بملاحظة سوابقه و لواحقه- كما نرى- بعيد ممّا نسبناه إليهم من انحصار العقول في سلسلة «٢» واحدة طولية صادرة بعضها من بعض بجهتي آحاد المشاهدات و الأشعة الكاملة الشديدة و ثلاث طبقات عرضية هي علل أنواع العوالم الثلاثة بسائر الجهات المذكورة آحادا و جمعا و افرادا و تركيبا.

و أنت خير بأنّ هذا لا توافق قواعدهم؛ إذ:

- [١]. لو أرادوا أنّه بعد تمامية السلسلة الطولية المترتبة بصدور بعضها عن بعض يصدر عنها بسائر الجهات المذكورة طبقات ثلاث من عقول عرضية مختلفة باختلاف الجهات و ذوات القواهر الطولية و هي أرباب أنواع العوالم الثلاثة و عللها، ففيه- مع مخالفته لما في الهياكل «٣» من صدور العقول الطولية بعضها عن بعض بجهة الجوب و الاستغناء بالجوب لا بجهة المشاهدات و الأشعة، بل صدور

(١). مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، صص ١٤٦-١٤٥.

(٢). س: بسلسله.

(٣). انظر: هياكل النور، صص ٨٤-٨٢.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٤٤

الأفلاك أيضا منها- أنّ هذا يوجب تخلف المعلول عن علته التامة؛ إذ لا- ريب في حصول بعض الجهات المقتضية لصدور بعض العقول العرضية لبعض العوالم قبل تمامية السلسلة الطولية؛ فيحصل له الاستقلال بصدوره؛ فيعطله عنه؛ و توقّفه على تماميتها يوجب تخلف المعلول عن علته التامة؛ و أيضا يوجب أشرفية معلول السافل عن معلول العالى، بل أشرفية معلول الشىء بوسائط عن معلوله بلا واسطة؛ إذ بنائهم على أشرفية كلّ واحد من السلسلة الطولية على كلّ واحد من الصفات العرضية؛ فيلزم أشرفية العاشر مثلا مع كونه معلولا للتاسع عن بعض عقول عرضية صادرة من العقل الأوّل ببعض جهاته المتحصّلة بمجرد صدوره.

[٢]. و إن أرادوا أنّ العقل الأوّل بعد صدوره يصدر عنه بأشرف الجهات عقل أكمل يعدّ من الطولية و بسائر جهاته عقول مختلفة أخصّ منه $B/481$ يعدّ من العرضية ثمّ يصدر من الأكمل عقل آخر يعدّ من الطولية أيضا و من العقول العرضية المختلفة بعض الأنواع

المثالية أو الفلكية وهكذا إلى أن تتم السلسلة الطولية و أرباب أنواع العوالم الثلاثة؛ فيلزم أن يصدر بعض العقول العرضية قبل صدور بعض العقول الطولية و أن يصدر بعض الموجودات المثالية و المجسمة الفلكية، بل العنصرية قبل صدورهما؛ فيلزم صدور الأخرى قبل صدور الأشرف؛ و لا ريب في بطلانه؛ لأنه خلاف ما تقرّر عندهم من قاعدة الإمكان الأشرف.

و التحقيق في هذا المقام على ما تقتضيه الاصول و القواعد أن يقال: العقل الأول بعد صدوره يكون له وجوب و استغناء بالواجب و إمكان و فقر في نفسه و محيية و ذلّة و مشاهدة له تعالى؛ و يكون للواجب قهر و إشراق عليه؛ فمن هذه الجهات المتحصّلة منفردة و منضمة بعضها مع بعض ما يحصل بينها من المناسبات تصدر عنه عقول على عدّة تقتضيها «١» تلك الجهات مختلفه في الشرافة و

(١). س: نقيضها.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٤٥

الكمال باختلافها.

ثمّ الجهات المتحصّلة المتصورة لتلك العدة بالنظر إلى أنفسها و بالنظر إلى ما فوقها منفردة و منضمة بعضها مع بعض إذا لوحظت مع مناسباتها و مشاركاتنا تخرج عن حدّ الإحصاء؛ فتصدر عن هذه العدة بجهاتها المتصورة المتحصّلة و هيئاتها النورية طبقة اخرى أكثر عددا من سابقها أكثرية لا يمكن الإحاطة بها و تكون أيضا مختلفة لاختلاف عللها و هكذا تصدر من كلّ طبقة طبقة اخرى على ما تقتضيه «١» قاعدة الإمكان الأشرف إلى أن ينتهي إلى طبقة لا يمكن لضعف قوتها و نوريتها أن تصدر منها طبقة عقلية؛ فتصدر عنها العوالم الثلاثة المختلفة باختلافها أو علل تلك العوالم - أعني أرباب الأنواع و المثل النورية - بناء على اختلاف البراهين في تفسير المثل، كما يأتي.

فتكون للعقول طبقات كثيرة طولية و عرضية كلّها مترتبة و إن اختلفت أفراد كلّ سلسلة طولية و طبقة عرضية بالشرافه و القوّة و النورية؛ و كثرة الطولية على ما يقتضيه الإمكان الأشرف و العرضية ما تقتضيه «٥٨١/ A» جهاتها المتحصّلة المتصورة و مناسباتها و مشاركاتنا أفرادا و تركيبا و آحادا و جمعا بالنظر إلى أنفسها و بالنظر إلى ما فوقها.

و التوضيح: أن عدد آحاد كلّ طبقة عرضية على ما تقتضيه الجهات المتحصّلة في الطبقة السابقة عليها؛ و عدد أصل الطبقات العرضية بقدر عدد آحاد كلّ واحد من السلاسل الطولية؛ و عدد كلّ طبقة طولية ما يقتضيه الإمكان الأشرف؛ و عدد أصل السلاسل الطولية بقدر عدد آحاد الطبقة الأخيرة من العرضية التي هي أكثر الطبقات آحادا و لكن تكثّر التكرّر من آحاد العقول في السلاسل الطولية حتّى أن الواجب و العقل الأول يتكرّر في كلّ واحد من السلاسل الطولية و كلّما يحصل

(١). س: نقيضه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٤٦

التنزل يصير تكرر الآحاد أقل. ثمّ يكون ما لكلّ طبيعته من الانتظام و الترتيب و الهيئة العجيبة النورية على ما يقتضيه النظم و الترتيب و الهيئات التي في سابقها التي هي عللها.

و بالجملة: تكون للعقول طبقات كثيرة يبلغ أعداد مثل الطبقة الثالثة و الرابعة حدّا يخرج عن الإحصاء؛ فكيف بالطبقات التي بعدهما؟! و كلّ من الطبقات منتظمة انتظاما عجيبا و يشتمل على هيئات نورية بهيّة؛ و آخر طبقاتها و أنزلها هي «١» طبقة أرباب أنواع العوالم الثلاثة و أشرف أفراد هذه الطبقة علل الأنواع المثالية و أوساطها علل الفلكية و أخسها علل العنصرية؛ و هذه العقول و إن بلغت في الكثرة حدّا يزيد أعدادها على أعداد ما وجد و يوجد من أفراد جميع أنواع النباتات و الحيوانات قلّ لو كان البحر مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي «٢» - الآية - و لو أنّ ما في الأرض من شجرة أقلام «٣» - الآية - إلّا أنّها مع ذلك ليست غير متناهية، لوجوب تناهي سلاسلها الطولية و

جهااتها المتصوّرة هذا.

و الظاهر: أنّ مراد الإشراقين أيضا هو ما ذكرناه إلّا أنّ ما ذكره صاحب الإشراق - من كون القواهر الطولية التي خصصها بعدم علاقتها بالبرازخ الربوبية والعلية صادرة عن جهتي آحاد المشاهدات و الإشراقات الكاملة - يأتي عن ذلك. /B ٥٨١/ [في ما يقال في تفسير المثل الأفلاطونية]

اعلم أنّ الإشراقين ذهبوا إلى ما أثبتته أفلاطون و معلّمه سقراط من المثل المسماة بالمثل الأفلاطونية و المثل الإلهية و المثل النورية هي الطبقة النازلة الأخيرة من

(١). س: + طبقات.

(٢). كهف / ١٠٩.

(٣). لقمان / ٢٧.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٤٧

العقول العرضية؛ و استدّلوا على إثباتها ببعض الوجوه المتقدمة؛ و على هذا فإطلاق المثل عليها كأنه باعتبار علاقة الربوبية التي لها بالنسبة إلى الأصنام و الطلسمات و المناسبة التي بين العلة و المعلول؛ فإنّ المثلية قد تطلق على المناسبة تجوّزا؛ و لا يمكن أن يراد بالمثلية معناها الحقيقي حتّى يكون المراد أنّ كلّ عقل فرد حقيقي من النوع الذي هو ربّه و مدبره بمعنى أنّه فرد منه مجرد قائم بذاته و ساير الأفراد غير مجردة و قائمة بغيرها و الفرد المجرد القائم بذاته هو ربّ ساير الأفراد و علّتها و مربّيها و القيم بحفظها و تدبيرها؛ إذ لا يمكن أن يكون العقل فردا من نوع الإنسان أو الفرس أو البراذين «١» و أمثالها؛ و هو ظاهر.

و من المتأخّرين من جزم بأنّ المراد بها أرباب الأنواع إلّا أنّها ليست تلك العقول العرضية، بل مراد أفلاطون و تابعيه أنّ لكلّ نوع من الأنواع الجسمانية فردا كاملا في عالم الإبداع و أنّه هو الأصل و المبدأ لسائر أفراد هذا النوع و هي فروع و معلولاته و آثاره؛ و ذلك الفرد لتمايمته و كماله لا- يفتقر إلى محلّ بخلاف ساير الأفراد؛ فإنّها لضعفها في الوجود و نقصها في الجوهر مفتقرة إلى مادّة و عوارضها؛ فالموجودات الطبيعية لها صور مجردة في العالم الأعلى لا تفسد و لا تدثر، بل هي باقية ثابتة و ما يفسد و يدثر إنّما هي الموجودات التي هي أصنام لها؛ و نسبة هذه الأصنام إلى تلك الصور المجردة التي هي أرباب أنواع نسبة الفروع إلى الأصول؛ و كذلك الهيئات و النسب «٢» و الأشكال التي لها بمنزلة أطلال الهيئات العقلية «٣» و نسب معنوية في أربابها النورية.

و بالجملة: كلّ واحد من الموجودات الطبيعية صنم و طلسم لموجود عقلي نوري هو ربّ نوعه حتّى أنّ هذه الأرض الحسية صنم لأرض عقلية و كذا يكون

(١). البراذين: جمع «البرذون» و هي غير العراب من الخيل. انظر: معجم متن اللغة، ج ١، ص ٢٦٩.

(٢). س: النسبة.

(٣). س: عقلية.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٤٨

في عالم الصور العقلية أفلاك و كواكب و شمس و قمر و خمسة متحيّزة و ثوابت و اثنا عشر برجا /A ٤٨١/ و سبعة و عشرون منزلا و ثلاثمائة و ستون درجة كلّها عقلية نورية؛ و كما أنّ الموجودات الطبيعية و الأصنام البرزخية بعضها كمال البعض و بعضها أعلى من بعض و بعضها أصل بعض و فرع بعض آخر و بعضها مفيض و بعضها مستفيض، فكذلك الحال في أربابها العقلية النورية حتّى أنّ الأرض العقلية أنزل رتبة «١» من جميع الصور العقلية، منزلتها منزلة قبول الآثار العقلية و الأضواء المعنوية عمّا فوقها بلا زمان و مكان؛

و ربّ النوع الإنساني المسمّى بروح القدس أشرف أرباب ساير الأنواع الحيوانية و النباتية، بل نسبته إليها كنسبة صاحب كل صنم إلى صنمه في كونه أصلا له.

و الحاصل: أنّ هذا البعض من المتأخرين جعل كل نوع متكثّر الأفراد أو منحصر في الفرد على قسمين:

أحدهما: حسّي جسماني

و ثانيهما: عقلي نوري

فبإزاء جميع الأنواع الفلكية و العنصرية في العالم الأعلى أنواع نورية قائمة بذواتها هي أرباب الأنواع الجسمية؛ فبإزاء الإنسان الحسي مثلا- إنسان مجرد نوري في العالم العقلي هو فرد للطبيعة النوعية الإنسانية إلّا أنّه قائم بذاته و مقوم للإنسان الحسي و كلّ ما له من الصفات و اللوازم يكون لهذا الإنسان العقلي أيضا إلّا أنّها عقلية، كما أنّ ذاته و حقيقته أيضا عقلية؛ و هكذا الحكم في جميع الأنواع الجسمية؛ و أوّل المثل الأفلاطونية إلى الأنواع النورية بهذا المعنى و استشهد على ذلك:

أولا: بقول الشيخ: «ظنّ قوم أنّ القسمة يوجب وجود شيئين في كلّ شيء كالإنسانين في معنى الإنسانية: إنسان فاسد محسوس و إنسان معقول مفارق

(١). س: لرتبة.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٤٩

أبدى لا يتغير؛ و جعلوا لكل واحد منهما وجودا؛ فسمّوا الوجود المفارق وجودا مثاليا؛ و جعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة و إياها يتلقّى العقل؛ إذ كان المعقول شيئا لا يفسد و كلّ محسوس من هذه فاسد؛ و جعلوا العلوم و البراهين ينحو نحو هذه و إياها يتناول» و كان المعروف بأفلاطون (١) و معلّمه سقراط يفرّطان في هذا القول و يقولان إنّ للإنسانية معنى واحدا موجودا تشترك فيه الأشخاص B ٤٨١/ و يبقى مع بطلانها و ليس هو المعنى المحسوس للتكثّر الفاسد؛ فهو إذن العقول المفارقة.

و ثانيا: بكلمات يلتقطه من أثولوجيا للمعلّم الأوّل كقوله في الميمر الرابع منه:

«إنّ وراء هذا العالم سماء و أرض و بحر و حيوان و نبات و ناس و سماويون و كلّ من هذا العالم سماويّ و ليس هناك شيء أرضي البتّة» (٢) و قوله فيه أيضا: «إنّ الإنسان الحسيّ إنّما هو صنم للإنسان العقلي و الإنسان العقلي روحاني و جميع أعضائه روحانية، ليس موضع العين غير موضع اليد و لا مواضع الأعضاء كلّها مختلفة لكنّها في موضع واحد» (٣) و قوله في الميمر الثامن: «إنّ الشيء الذي يفعل به النار إنّما هي حياة نارية و هي النار الحقيقية؛ فالنار إذن التي فوق هذه النار في العالم الأعلى هي أخرى بأن تكون نارا؛ فإن كانت نارا حقّا فلا محالة أنّها حيّة و حياته أرفع و أشرف من حياة هذه النار؛ لأنّ هذه النار صنم لتلك النار.»

فقد بان و صحّ أنّ النار التي في العالم [الأعلى] هي حيّة و أنّ تلك الحياة هي القيمة بالحياة على هذه النار؛ و على هذه الصفة يكون الماء و الهواء؛ فإنّهما هناك حيّان كما هما في هذا العالم إلّا أنّهما في ذلك العالم أكثر حياة؛ لأنّ تلك هي التي تفيض على هذين الحياة.» (٤)

(١). س: بافلاطن.

(٢). أثولوجيا (الميمر الرابع)، ص ٦٣.

(٣). المصدر السابق، ص ٦٩.

(٤). المصدر السابق (الميمر الثامن)، ص ٩٢.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٥٠

وقوله فيه أيضا: «إنّ هذا العالم الحسيّ كلّهُ إنّما هو مثال و صنم لذلك؛ فإن كان هذا العالم حيا فبالحرى [أن يكون ذلك العالم الأوّل حيا؛ و إن كان هذا العلم تاما فبالحرى] أن يكون ذلك العالم أتمّ تماما و أكمل كمالا؛ لأنّه هو المفيض على هذا العالم الحيا و القوّة و الكمال و الدوام؛ فإن كان هذا العالم تاما في غاية التمام فلا محالة أنّ هناك الأشياء كلّها التي هنا إلّا أنّها فيه بنوع أعلى و أشرف كما قلنا مرارا. فتمّ سماء ذات حيا و فيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير أنّها أنور و أكمل «١» و ليس بينها افتراق كما نرى هاهنا؛ و ذلك لأنّها ليست جسمانية؛ و هناك أرض ذات سباح «٢» لكنّها كلّها عامرة و فيها الحيوانات كلّها الطبيعيّة و الأرضيّة التي هنا؛ و فيها نبات مغروس في الحيا و فيها بحار و أنهار جارية [و ما يجري] جريا حيوانيا/ A ٧٨١/ و فيها حيوانات الماء كلّها؛ و هنا هواء و فيه حيوانات هوائيّة حيّة شبيهة بذلك «٣» الهواء؛ و الأشياء التي هناك كلّها حيّة و كيف لا تكون حيّة و هي في عالم الحيا المحض لا يشوبها الموت البتّة؟! و طبائع الحيوان التي هناك مثل طبائع هذه الحيوانات إلّا أنّ الطبيعّة هناك أعلى و أشرف من هذه الطبيعّة؛ لأنّها عقليّة ليست حيوانيّة.

فمن أنكر قولنا و قال: من أين يكون في العالم الأعلى حيوان و سماء و ساير الأشياء التي ذكرناها؟

قلنا: إنّ العالم الأعلى هو الحىّ التامّ الذى فيه جميع الأشياء؛ لأنّه ابداع من المبدع الأوّل التامّ؛ ففيه كلّ نفس و كلّ عقل؛ و ليس هناك فقر و لا حاجة البتّة؛ لأنّ الأشياء التي هناك كلّها مملوءة غنى و حيا كأنّها حيا تغلى و تفور؛ و جرى حيا تلك الأشياء إنّما ينبع من عين واحدة لا كأنّها حرارة واحدة أو ريح واحدة فقط،

(١). أثولوجيا: غير أنّها نور واحد.

(٢). السباح: اسم الأرض ذات الملح.

(٣). س: بتلك.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٥١

بل كلّها كفيّة واحدة فيها كلّ كفيّة، يوجد فيها كلّ طعم؛ و نقول إنّك تجد في تلك الكفيّة الواحدة طعم الحلاوة و الشراب و ساير الأشياء ذوات الطعوم؛ و قواها و ساير الأشياء الطيبة الروائح و جميع الروائح و جميع الألوان الواقعة تحت البصر و جميع الأشياء الواقعة تحت اللمس و جميع الأشياء الواقعة تحت السمع - أى اللحن كلّها و أصناف الإيقاع - و جميع الأشياء الواقعة تحت الحسّ «١» و هذه كلّها موجودة في كفيّة واحدة مبسوطة على ما وصفناه؛ لأنّ تلك الكفيّة حيوانيّة عقليّة تسمع جميع الكيفيات التي وصفناه و لا تضيق عن شىء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض و بنفس «٢» و ينفذ بعضها ببعض، بل كلّها فيها محفوظة كأنّ كلّا منها قائم على حدة. «٣»

وقوله في الميمر العاشر: «إنّ كلّ صورة طبيعيّة في هذا العالم فهي في ذلك العالم إلّا أنّها هناك بنوع أفضل «٤» و أعلى؛ و ذلك لأنّها هنا متعلّقة بالهيولى و هي هنالك بلا هيولى؛ و كلّ صورة طبيعيّة هاهنا فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها؛ فهناك سماء و أرض و حيوان و هواء و ماء و نار؛ فإن كان هناك هذه الصورة/ B ٧٨١/ فلا محالة أنّ هناك نباتا أيضا. «٥»

و لا يخفى: أنّ ما ذكره هذا البعض من كون ربّ كلّ نوع فردا من هذا «٦» النوع كاملا قائما بذاته يرد على ظاهره أنّ اختلاف أفراد نوع واحد بالعلية و المعلولية و التجرد و الماديّة و القيام بالذات و القيام بالغير غير معقول؛ فكيف «٧» يجوز لحقيقته واحدة أن يقوم بعضها بنفسه و بعضها بغيره؟! إذ الحقيقة لو اقتضت القيام بالذات لكان جميع أفرادها قائمّة بذواتها و إن اقتضت الحلول لاستحال قيام بعضها بذاته.

(١). س: الحسى.

(٢). أثولوجيا: - و بنفس.

(٣). أثولوجيا (الميمر الثامن)، صص ٩٤-٩٣.

(٤). س: نوع و فصل.

(٥). أثولوجيا (الميمر العاشر)، ص ١٥٢.

(٦). س: هذه.

(٧). س: و كيف.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٥٢

و القول ب «جواز اختلاف نوع واحد كمالا و نقصا و غنى و فقرا معللا بأن حقيقة الوجود مع بساطته مختلفة بالوجوب و الإمكان و الاستغناء عن المحلّ و الافتقار إليه؛ فإنّ استغناء بعض الوجودات عن المحلّ إنّما هو لكماله و كماله لجوهريته و قوته و افتقار بعضها إليه لغاية نقصه و هو لعرضيته و ضعفه و كذا إضافته إلى جسم بكونه نفسا له ضرب من القصور و الحاجة؛ فلا يلزم من حلول شيء في محلّ ذاتا أو فعلا حلول ما يشاركه في النوعية بعد التفاوت بينهما في الشدة و الضعف» يرد عليه أنّ اختلاف طبيعة واحدة بوجوه التشكيك لا بدّ أن يكون اختلافا لا يخرج أفراد تلك الطبيعة عن الاتّفاق في الحقيقة النوعية و لا يدخل بعضها في حقيقة أخرى كالاختلاف بمجرّد أكثرية الآثار و أقلّيتها و أشدّية الظهور و أضعفيتها.

و لا-ريب في أنّ الاختلاف بمثل الجوهرية «١» و العرضية و العلية و المعلولية و التجرد و المادية ليس من هذا القبيل؛ فإنّ الأفراد المختلفة فيها لو جاز كونها داخله في حقيقة نوعية واحدة لم يوجد نوعان مختلفان؛ فإنّ الاختلاف الذي بين هذا الفرس و هذا الإنسان ليس أشدّ من الاختلاف الذي بين هذا الجوهر و هذا العرض و بين الواجب و بعض معلولاته.

و ما ذكره من التعليل ضعفه ظاهر ممّا مرّ؛ فإنّ الوجود المختلف بأنحاء التشكيك هو العامّ الانتزاعي، و الوجودات الخاصّة ليست أفرادا له، بل التحقيق /A ٨٨١- كما مرّ- أنّها مختلفة بأنفسها و فرد منها قائم بذاته متحقّق بنفسه و البواقي معلولة له متحقّقة بالانتساب إليه؛ و لا يوجد ذاتي مشترك بينها حتّى يلزم اختلاف حقيقة واحدة في الوجود و الإمكان و الاستغناء عن المحلّ و الافتقار إليه.

و كلمات المعلم «٢» الأوّل لا بدّ أن يحمل إمّا على ما مرّ من العقول النازلة

(١). س: الجوهر.

(٢). س: العلم.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٥٣

العرضية؛ و الوجه في تسميتها بالسما أو الأرض أو الحيوان أو الإنسان أو النبات أو غير ذلك ما أشرنا إليه من الوجه في إطلاق الثلاثة؛ أعني علاقة الربوبية و مناسبة العلية و المعلولية «١» على الصور المثالية؛ فإنّ كلّ ما في الأفلاك و العنصرية يوجد في عالم المثال أيضا؛ و يؤيّد ذلك ما اشتهر بين الجماعة من أنّ المعلم الأوّل خالف معلّميهِ - أفلاطون و سقراط - و غيرهما من الأقدمين كأغاداثيمون و غيرها في إثبات المثل العقلية الإلهية حتّى أنّ المعلم الثاني لما أراد أن يجمع بين الرأيين في مقالته المشهورة أوّل المثل النورية إلى الصور العلمية القائمة بذاته؛ هذا.

و الظاهر: أنّ العقل لا تنقبض عن الحكم بأن توجد بين العقول الصّيرفة و النفوس الناطقة ذوات مجرّدة نورية يصدر عنها ما يصدر عن أفراد الإنسان و الحيوان و النبات و الجماد و لكن تكون هذه الآثار الصادرة عنها كذواتها نورية عقلية؛ و ما يوضح ذلك أنّ الإنسان قد يحصل له الترقّي في مراتب العلم و العمل بحيث يتجاوز عن النفوس و مراتبها و يتّصل بالعقول و عوالمها؛ و لا ريب في أنّ مثله لا يعدّ من العقول الصّيرفة، بل يعدّ من أفراد الإنسان و كلّ ما يكون للإنسان من الحواسّ و الالتذاذات و الآثار يكون له أيضا إلّا أنّ كلّها

على وجه عقلي نوري؛ فلا- ضير في أن يطلق عليه الإنسان العقلي إطلاقاً وإن كان مجازياً؛ وإذا جاز ذلك في بعض الأنواع في السلسلة العودية الكونية فأى مانع من جوازه في جميع الأنواع في السلسلة النزولية الإبداعية؟! بل الحق ثبوته/ ٨٨١ B لقاعدة الإمكان الأشرف؛ إذ وجود فرد مجرد نوري لكل نوع من الأنواع الفلكية والعنصرية على النحو المذكور- أى بحيث يكون متصفاً بصفات هذا النوع ومصدراً لآثاره على وجه عقلي نوري بحيث يكون متوسطاً بين العقول الصرفة التي لا التفات لها إلى

(١). س: + او.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٥٤

البرازخ أصلاً والنفوس الناطقة بأن تشابه الأولى في عدم الافتقار إلى البرازخ ذاتاً وفعلاً وتشابه الثانية من حيث تعلقه بها بالرتبة والعلية والاتصاف بصفاته وآثاره على وجه عقلي متقدس عن القصور والنقص- ممكن وهو أشرف من هذا النوع إذا كان مثالياً أو فلكياً أو عنصرياً؛ وقد وجد الأخس؛ فيجب أن يوجد الأشرف قبله؛ فلكل نوع فرد مجرد نوري عقلي قائم بذاته تصدر عنه آثار هذا النوع، بل يكون له كل ما يوجد له إلا أن جميعها على وجه عقلي نوري؛ وهو رب هذا النوع وحافظه ويفيض على ساير أفرادها ما يستعد له من القدرة والقوة والعلوم والابتهاجات وغيرها.

فرب نوع الإنسان الذي هو أشرف أرباب العالم العنصري هو القيم بتربية الأفراد الإنسانية وحفظها ومفيض العلوم والأنوار عليها بحسب استعداداتها؛ وقد يرتقى في بعض أفرادها بالتجلية والتحلية بشرائف الصفات والإحاطة بحقائق الأشياء بحيث يحصل له كمال التجرد والنورانية؛ فيتمكّن عن خلع جلباب البدن والاتصال به؛ فيصير نوراً مجرداً مثله ويكون واسطة بين العقول الصرفة والنفوس الناطقة المتعلقة بالأبدان المثالية أو الفلكية أو العنصرية؛ وقد يحصل لبعض النفوس هذا الاتصال بعد الموت الطبيعي لا قبله؛ وعلى التقديرين مع اتصاله به وصورته شبيهاً به في التجرد والنورية لا- يكون في الشرافة والكمال مثله وداخلاً في رب الأرباب وإن تمكّن من التأثير والإفاضة على ما دونه؛ إذ الإنسان العقلي الذي هو رب النوع نور إبداعي/ ٩٨١ A واسطة لإيجاد جميع الأفراد الإنسانية وله التمكّن التام في أنحاء التصرف في جميعها ومحيط بكلها وهي بأسرها بمنزلة أظلاله؛ فأنتي ذلك لمن يتصل به نحو الاتصال من الأفراد الإنسانية وإن حصل له غاية النورية والتجرد ويمكن من بعض التصرفات والإضافات على ما تحته من الأفراد؟! اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٥٥

وبالجملة: هذه الذوات النورية المعبر عنها بأرباب الأنواع والأصنام ليست عقولاً صرفاً لا تناسب الأنواع البرزخية والأصنام الجسمية بوجه، ولا علاقة لها بها لا بتصرف وانطباع ولا بعلية وربوبية، ولا التفات إليها أصلاً؛ ولا نفوساً ناطقة متعلقة بالأجسام تعلق تصرف وافتقار في الفعل، بل هي واسطة بينهما؛ لأنها أعلى وأشرف من النفوس من حيث عدم الافتقار في الفعل إلى جسم وأخس من العقول من حيث التفاتها إلى الأجسام وتعلق بها تعلق الربوبية، بل كونها مماثلة لها في الأوصاف والآثار وكون الاختلاف بينهما ذاتاً وصفة بالتجرد والمادية والعقلية والحسية.

وعلى هذا فطبقة أرباب الأنواع طبقة من المجردات واسطة بين العقول الصرفة والبرازخ صادرة من الطبقة الأخيرة للعقول؛ فإن هذه الطبقة النازلة الأخيرة لم يمكن لضعفها أن تصدر عنها العقول؛ فتصدر عنها طبقة مجردة نورية واسطة بين العقول والبرازخ، مختلفة في النورية والكمال والقوة باختلاف عللها التي هي الطبقة الأخيرة النازلة من العقول وتصدر عنها الكثرة البرزخية من العوالم الثلاثة باختلافها.

ومما يؤكد وجود أرباب الأنواع بالمعنى المذكور التأمل في أحوال الإنسان وعوالمه وإدراكاته واتصالاته بالعوالم؛ فإنك قد عرفت أنّ النفس الناطقة الإنسانية لكونها خليفة الله ومظهرها جامعاً إجمالياً وانموذجاً للكُلّ ونسخة منحصرة من العوالم بأسرها انطوت فيها/ ٩٨١ B جميع النشآت إجمالاً ولها قوى تتمكّن بها عن إدراك جميعها والاتصال بكلها؛ فكل نشأة خارجية يوجد انموذج منها

فيها؛ و لذلك تتمكّن من إدراك هذه النشأة و الاتّصال بها و كذا كلّ نشأة يوجد فيها يجب أن تتحقّق هذه النشأة على وجه التفضّل و الكمال فى الخارج؛ و لذلك يمكن أن يستدلّ بوجود كلّ نشأة فى أحدهما على وجوده فى الآخر.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٥٦

و على هذا القول لا ريب فى أنّ للنفس الناطقة خمس نشآت:

الأولى: النشأة الحسيّة الظاهرة التى يازاء عالم الحسّ «١» و الشهادة؛ و لها قوى ظاهرة تدرك بها الأشياء الحسيّة و موجودات هذا العالم و لها ملكة الاتّصال بها، بل أكثر النفوس لاستغراقها فى العلائق البدنيّة و انهماكها فى الشهوات الجسمانيّة و عدم حصول التجرد التامّ لها متّصلة بهذا العالم و مستغرقة فيه بحيث غفلت عن ساير النشآت و العوالم.

الثانية: النشأة الخياليّة المثاليّة التى يازاء عالم المثال و الأشباح؛ و لها قوى حسيّة ناطقة تدرك بها الصور المثاليّة الجزئيّة و الأشباح بلا مادّة جسميّة، كما هو شأن موجودات عالم المثال؛ و لها أيضا ملكة الاتّصال بهذا العالم بحسب استعدادها.

الثالثة: النشأة النفسية التى يازاء عالم النفوس المعبّر عنه بالملكوت الأسفل؛ و لها قوّة نظريّة عقليّة تتمكّن بها عن إدراك الحقائق و المعانى الكليّة بالعلم الحصولى و الجزئيات المجردة و الماديّة بالعلم الإشراقى الشهودى إلّا أنّها ما لم يحصل لها التجرد التامّ لا تتمكّن من هذا الإدراك بذاتها من دون توسّط جسم أو جسمانى؛ فيتوقّف إدراكها الكليات على أن تنتزعها عن الأشياء الجسمانيّة المدركة لها بتوسّط القوى الظاهرة و الباطنة و الجزئيات بارتسامها فى بعض آلتها؛ و هذا هو المرتبة النفسية؛ إذ النفس من حيث إنّها نفس تفتقر فى فعلها و إدراكها إلى الأجسام. ثمّ لها بحسب استعدادها أن تتصلّ بعالم النفوس و تلاقى النفوس الكاملة الفلكيّة و العنصريّة.

الرابعة: النشأة A/٠٩١ العقلية المشوبة ببعض الصفات الجسميّة؛ فإنّها إذا حصل لها ضرب كامل من التجرد تتمكّن به من إدراك المعقولات بذاتها من دون افتقار إلى الجسم و الآلات الجسمانيّة؛ أى لا تحتاج فى إدراك المعقولات الكليّة إلى

(١). س: الحسى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٥٧

انتزاعها عن الأشياء الجسميّة الخارجيّة و فى مشاهدة الذوات المجردة أو غيرها إلى توسّط آلات إلّا أنّها لم تبلغ فى التجرد مرتبة تكون معقولاتها بقوّتها النظرية عقليّة صرفة و خالصة بالكليّة عن شوائب الأوصاف الجسميّة، بل تكون مدركاتها «١» مع كونها نورية عقليّة مشوبة بالصفات البرزخية و المثاليّة؛ فتدرك المسموعات و المبصرات و المدقوقات و الملموسات كلّها بقوّتها النظرية على وجه عقلى نورانى إلّا أنّ إدراكها «٢» هذا سمع عقلى و بصر عقلى و ذوق عقلى و هكذا؛ فيجب أن يكون يازاء هذه «٣» النشأة فى النفس عالم فى الأعيان توجد فيه أنوار مجرّدة [على] هذه الصفة و ما هو إلّا عالم أرباب الأنواع المتوسّطة بين العقول الصّرفة و النفوس الناطقة؛ فإنّها- كما عرفت- أنوار مجرّدة إلّا أنّها لانحطاطها عن مراتب العقول متّصفة بالأوصاف الجسمانيّة على وجه عقلى؛ فلها سمع عقلى و بصر عقلى و ذوق عقلى و حركات دورية عقليّة إلى غير ذلك من أوصاف البرازخ التى هى أربابها. ثمّ النفس بحسب استعدادها تتمكّن من إيصالها بهذه الأرباب النورية سيّما برّب نوعها الذى يسمّونه بروح القدس.

الخامسة: النشأة العقلية الصّرفة التى يازانها عالم العقول المعبّر عنه بعالم الجبروت و الملكوت الأعلى؛ فإنّ النفس إذا حصلت لها غاية التجرد و الصفاء و نهاية النورية و الضياء تتمكّن بذاتها من دون توسّط الأجسام و الآلات أن تعقل بقوّتها النظرية المعقولات الكليّة من الصور و المعانى على وجه إجمالى بسيط معبّر عنه بالعقل البسيط؛ و على وجه تفصيلى «٤» فى غاية التميز و الوضوح؛ و تشهد الجزئيات من الذوات المجردة و الماديّة الجوهرية و العرضية بالعلم الانكشافى الإشراقى على وجه يكون ما تعقله و تشاهده معقولا صرفا لا يشوبه

(١). س: مدرکاته.

(٢). س: ادراکه.

(٣). س: هذا.

(٤). س: تفضلی.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٥٨

شیء من الأوصاف المادية و النعوت/ B ٠٩١/ الجسمیه كما هو شأن العقول الصرفة.

فالنفس حينئذ كأنها عقل محض و تحصل لها حينئذ بحسب استعدادها ملكة الاتصال بعالم العقول و الأخذ منها؛ و قد يحصل لها الترقى بحيث يتجاوز عنها و يحصل لها القرب الحقيقي بموجد الكل؛ و هو المرتبة الخاتمة المعبر عنها بمقام «قَاب قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى». و قد ظهر بذلك أن النفس الناطقة مع انحطاطها عن افق الإبداعات و هبوطها إلى أرض الماديات و ابتلائها بعواقب الشهوات الخسيسة و تقيدها بقيود البدن و سلاسل الطبيعة احتوت على جميع النشآت الوجودية و انطوت فيها كل المراتب الكونية.

و بالجملة: هي مع انحطاط درجتها من بين الأنوار القدسية و الجواهر المجردة النورية و سيعه الميدان سريعه الجولان و في جبلتها الاتصال إلى كل العوالم و النشآت و من شأنها التنقل في جميع المراتب و الدرجات و لها من المرتبة الجمعية و القرب الحقيقي إلى المبدأ ما لا يوجد لغيره.

نه فلك راست مسلم، نه ملك «١» را حاصل آنچه در سر سويداى بنى آدم ازوست و قد ظهر مما ذكر أن كل رب صنم متصف بخواص «٢» صنمه إلا أنه على وجه عقلي؛ فرب نوع كل حيوان يكون حساسا إلا أن جنسه يكون عقليا؛ فنسبة هذا الحس إلى الحس العقلي كنسبة هذا الحيوان اللحمي إلى الحيوان العقلي؛ فالحس الذي في هذا العالم الأدنى لا يشبه الحس الذي في العالم الأعلى؛ فإن الحس هناك على نهج المحسوسات التي هناك؛ و على هذا لا- يرد القول بأن الحيوان إذا كان في العالم الأعلى و جب أن يكون حساسا؛ لأن الحساس فصله و الحس ليس إلا انفعالا من صورة طبيعية جسمانية؛ فكيف يمكن أن يكون في الجواهر العالية

(١). س: فلك.

(٢). س: به خواص.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٥٩

المجردة حس و هو موجود في الجوهر الأدنى؟!

ثم لا ريب في أن ما يترتب على الحس العقلي لا يمكن أن يترتب على هذا الحس. نعم لما كان كل صنم متعلقا و متصلا برّب نوعه كتعلق هذه النار الكائنة بتلك النار المبدعة؛ فيكون حسه أيضا متعلقا و متصلا بحسه؛ فيكون بصر الحيوان السفلي متعلقا و متصلا A/ ١٩١/ ببصر الحيوان العقلي و كذا سمعه بسمعه و شمّه بشمّه و ذوقه بذوقه و لمسه بلمسه؛ فكل إنسان حصل له التجرد التام و اتصل بالإنسان العقلي تحصل له هذه الحواس العقلية الباطنية [و] الامور الغائبة؛ حيث قال في البصر: «زويت لى الأرض؛ فرأيت مشارقها و مغاربها» «١» و فى السمع:

«أطت السماء» «٢» و فى الشم: «إني لأجد نفس الرحمن من جانب القرن» «٣» و فى الذوق: «أبيت عند ربّي يطعمني و يسقيني» «٤» و فى اللمس: «وضع الله على كتفى يده؛ فأحست بردها بين قدمي» «٥» و كان ما ورد عن سيدنا أمير المؤمنين عليه السلام من ختمه القرآن بأسره فى آن ركوبه إنما كان باللسان و النطق العقلين؛ و ما ورد عن نبينا صلى الله عليه و آله و سلم من «أن هذه النار غسلت سبعين ماء ثم أنزلت» إشارة إلى أن هذه النار الجسمانية من مراتب تنزلات النار العقلية. فكما أن الإنسان العقلي يفيض بنوره على هذا الإنسان السفلي بوسائط مترتبة فى العوالم العقلية و المثالية كلها أناسى متفاوتة المراتب و النشآت كذلك بين النار العقلية و النار

السفلية تنزلات مرتبة؛ و الاغتسال بالماء إشارة إلى تنزل مرتبتها عن كمال حقيقتها النورية و ضعف

(١). بحار الأنوار، ج ٦، ص ٣٣٠؛ ج ١٨، ص ١٣٦؛ المجازات النبوية، ص ١٦٨ و المناقب (لابن شهر آشوب)، ص ٩٨.

(٢). بحار الأنوار، ج ٥٦، ص ١٩٢.

(٣). الإيضاح (الفضل بن شاذان)، ص ١٥ و شرح أصول الكافي (للمولى محمد صالح المازندراني)، ج ٤، ص ٢١٠.

(٤). بحار الأنوار، ج ٦، ص ٢٠٨؛ ج ٦٤، ص ٢٥٣؛ عوالي اللئالي، ج ٢، ص ٢٢٣ و مع تفاوت ما في الخصال، ص ٣٠٧؛ مستدرک

الوسائل، ج ٣، ص ٤٣٦ و ج ١٧، ص ٥٥٢؛ معاني الأخبار، ص ١٢٨؛ المناقب (لابن شهر آشوب)، ج ١، ص ٣.

(٥). الإيضاح (الفضل بن الشاذان)، ص ١٩، ٢٠، ٢٦، ٢٧، ٥٣٢ و دلائل الإمامة، ص ٩٧.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٦٠

تأثيرها و تنقّص جوهرها و انكسار كفيّتها. اللمعات العرشية النص ٤٦٠ [في ما يقال في تفسير المثل الأفلاطونية] ص: ٤٤٦

ما ذكرناه في تفسير المثل النورية هو الظاهر من كلام أفلاطون حيث قال:

«إني رأيت أفلاكا نورية» و المصرّح به في كلام المعلم الأول حيث قال: «إن في الإنسان الجسماني الإنسان النفساني و الإنسان العقلي؛ و لست أعني هو هما لكنني أعني أنه يتصل بهما لأنه صنم لهما؛ و ذلك لأنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلي و بعض أفاعيل الإنسان النفساني؛ و ذلك أن في الإنسان الحسيّ كلمات الإنسان النفساني و كلمات الإنسان العقلي؛ فقد جمع الإنسان الحسيّ كلمتي الكلمتين إلا أنّها فيه قليلة ضعيفة ندره؛ لأنه صنم للصنم.»

فقد بان أن الإنسان الأول حسّاس إلا أنه بنوع أعلى و أفضل من الحسيّ الكائن في الإنسان السفلي و إنّما ينال B/١٩١ الحسّ من الإنسان الكائن في العالم الأعلى العقلي - كما بيّناه - و قال أيضا: «إن هذه الحسائس عقول ضعيفة و تلك العقول حسائس «١» قويّة.» (٢)

و قد تعرّض في مواضع كثيرة من أثولوجيا لدفع ما ربّما يورد من الشكوك على هذا النحو من الوجود فقال في موضع على سبيل السؤال: «إنه إن كان في العالم الأعلى نبات فكيف هو هناك؟ و إن كان تميّة نار و أرض فكيف هما هناك؟ فإنّه لا يخلو من أن يكونا حيين أو ميتين؛ فإن كانا ميتين مثل ما هاهنا [فما] في الحاجة إليهما هناك؟ و إن كانا حيين فكيف يحييان هناك؟» فأجاب بقوله: «أما النبات فنقدر أن نقول: إنه هناك حيّ [لأنه هاهنا حيّ أيضا] و ذلك أن في النبات كلمة فاعلة محمولة على حياة [و إن كانت كلمة النبات الهولانية حياة؛] فهي إذن لا محالة نفس ما؛ و أخرى أن تكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الأعلى و هو النبات الأول إلا أن تلك الكلمة واحدة كليّة و هذه كثيرة لها متعلقات جزئية؛ فهو النبات الأول الحقّ و الذي دونه نبات ثان و

(١). س: احساس.

(٢). أثولوجيا (الميمر العاشر)، ص ١٤٧.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٦١

ثالث؛ لأنه صنم لذلك النبات؛ و إنّما يحيى هذا [النبات] بما يفيض عليه ذلك [النبات] من حياته؛ فأما هذه الأرض فلها أيضا حياة ما و كلمة فعّالة - كما وقعت الإشارة إليه - فإن كانت هذه الأرض الحسيّة التي هي صنم حيّة فبالحرى أن تكون تلك الأرض العقليّة حيّة أيضا و هي الأرض الأولى و أن تكون هذه أرضا ثابتة لها شبيهة بها.» (١)

و قال في موضع آخر بعنوان السؤال أيضا: «لم كانت هذه الحيوانات الغير الناطقة هناك؟ فإن كانت لأنها كريمة في «٢» أ هناك أكرم جوهرها و أشرف؟»

فأجاب «بأنّ العلة في ذلك أنّ البارئ الأول واحد فقط من جميع الجهات و أبدع العالم واحدا أيضا؛ و لم يكن وحدانية المبدع كوحداية المبتدع بالضرورة و إلّا لكانتا شيئا واحدا و هو محال؛ فلا بدّ من أن يكون في وحدانية المبدع كثرة؛ لأنّه بعد الواحد الحقّ مطلقا فلا محالة أنّه كثير؛ لأنّ الكثير خلاف الواحد؛ لأنّ الواحد هو التمام و الكثير هو الناقص و إن كان/٢٩١ A/ المفضول عليه في حيز الكثرة فلا أقلّ من أن يكون اثنين؛ و كلّ واحد من ذينك الاثنين يتكثّر أيضا- على ما وصفناه- و قد يوجد للاثنين «٣» الأولين حركة و سكون و فيهما عقل و حياة غير أنّ ذلك العقل ليس هو كعقل واحد منفرد لكنّه عقل فيه جميع العقول و كلّها منه و كلّ واحد من العقول فهو كثير على قدر كثرة العقول و أكثر منها.

فقد بان أنّه لم يكن العالم الأعلى ذا صور كثيرة و إن كانت صور الحيوان كلّها فيه حيّة. «٤»

و قال أيضا في موضع آخر على سبيل السؤال أيضا: «قد يجوز لجاعل أن يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم [الأعلى] و أمّا الحيوانات الدنيّة

(١). أثولوجيا (الميمر العاشر)، ص ١٥٤-١٥٣.

(٢). أثولوجيا: - في.

(٣). س: الاثنين.

(٤). مع تفاوت كثير في أثولوجيا (الميمر العاشر)، صص ١٤٩-١٤٨.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٦٢

فلن يجوز أن يقول: إنّها هناك؟»

فأجاب عنه بمثال واحد فقال: «إنّ الإنسان الذي في العالم الأسفل ليس كالإنسان الذي في العالم الأعلى؛ فإن «١» كان هذا الإنسان ليس مثل ذلك الإنسان فلم يكن ساير الحيوانات التي هناك مثل هذه، بل تلك أكرم و أفضل.» «٢»
و قال في موضع آخر بعنوان السؤال أيضا: «ما بال الناطق العالى إذا صار هنا روى و فكّر و ساير الحيوان لا يروى و لا يفكر إذا صار هاهنا و هي كلّها هناك عقول؟»

فأجاب «بأنّ العقل مختلف؛ فإنّ العقل الذي في الإنسان غير العقل الذي في ساير الحيوان؛ فإن كان العقل في الحيوانات العالیه مختلفا فلا محالة أنّ الرويّة و الفكرة فيها مختلفة؛ و قد نجد في ساير الحيوانات أعمالا ذهنيّة.» «٣»

و قال في موضع آخر بعنوان السؤال أيضا: «إن كانت أعمال الحيوانات ذهنيّة فلم تكن أعمالها كلّها بالسواء؟ و إن كان النطق علّة للرويّة هاهنا فلم لم يكن الناس كلّهم سواء بالرويّة لكن رويّة كلّ واحد منهم غير رويّة صاحبه؟»

فأجاب «بأنّ اختلاف الحياة و العقول إنّما هي لاختلاف حركات الحياة و العقل؛ فلذلك كانت حيوانات مختلفة و عقول مختلفة إلّا أنّ بعضها أنور و أظهر و أشرف من بعض؛ و ذلك أنّ من العقول ما هو قريب من العقول الأولى؛ فلذلك/٢٩١ B/ صار أشدّ نورا من بعض و منها ما هو ثان و ثالث؛ فلذلك صار بعض العقول التي هاهنا إلهية و بعضها ناطقة و بعضها غير ناطقة بعدها من تلك العقول الشريفه؛ و أمّا هناك فكلّها ذو عقل؛ فلذلك صار الفرس عقلا و عقل الفرس فرس و لا يمكن أن يكون الذي يعقل الفرس إنّما هو عاقل الإنسان؛ فإنّ ذلك محال في

(١). س: و ان.

(٢). مع تفاوت كثير في أثولوجيا (الميمر العاشر)، ص ١٤٩.

(٣). المصدر السابق، صص ١٥٠-١٤٩.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٦٣

العقول الأولى؛ فالعقل الأول إذا عقل شيئاً ما كان هو و ما عقله شيئاً واحداً؛ فالعقل الأول لا يعقل شيئاً لا عقل له، بل يعقله عقلاً نوعياً و حياة نوعية؛ و كانت الحياة الشخصية ليست بعارية للحياة المرسله؛ فكذا العقل الشخصي «١» ليس بعام للعقل المرسل؛ فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعام للعقل الأول؛ فكلّ جزء من أجزاء العقل هو كلّ يتجزى به عقل؛ فالعقل للشئ الذي هو عقل له هو الأشياء كلّها بالقوة؛ فاذا صار بالفعل صار خاصاً أخيراً بالفعل و إذا كان أخيراً بالفعل صار فرساً أو شيئاً آخر من الحيوان؛ و كلّما سلكت الحياة «٢» إلى أسفل صار حياً دتياً خسيساً؛ و ذلك أنّ القوى الحيوانية كلّما سلكت إلى أسفل ضعفت و خفيت بعض أفعالها العالية؛ فحدثت منها حيوان دنئ ضعيف؛ فاذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائن؛ فتحدثت الأعضاء القوية بدلاً [مما نقص] عن قوته، كما لبعض الحيوان أظفار و لبعضه مخالب و لبعضه قرون و لبعضه أنياب على نحو نقصان قوة الحياة فيه. «٣» و قال في موضع آخر و بعنوان السؤال أيضاً: «إن كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع أصلها فأين تذهب تلك القوة أو تلك النفس؟»

فأجاب «بأنها تصير إلى المكان الذي لم يفارقه و هو العالم العقلي، و كذلك إذا فسد جزء النفس البهيمي تسلك النفس التي كانت فيها إلى أن يأتي العالم العقلي و إنما يأتي ذلك العالم لأنّ ذلك العالم مكان النفس و هو العقل لا يفارقه و العقل ليس في مكان؛ فالنفس إذن ليست في مكان و لا يخلو عنها مكان.» «٤» و قد ظهر من كلمات المعلم الأول أنّ كلّ ما يوجد في العوالم الجسمية يوجد في العالم العقلي؛ و الفرق بينهما بالعقلية و الجسمية؛ فكلّ ما في الأفلاك و العناصر

(١). س: الشخص.

(٢). أثولوجيا: كلّما سلك الحيوان.

(٣). مع تفاوت كثير في أثولوجيا (الميمر العاشر)، صص ١٥١ - ١٥٠.

(٤). المصدر السابق، ص ١٣٨.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٦٤

من الذوات و الأوصاف و الآثار كما يوجد في عالم المثال يوجد في عالم الأنوار أيضاً إلّا أنّ الجميع في العالم السفلي على وجه المادية و في العالم المتوسط المثالي على الوجه المثالي و في العالم العقلي على الوجه العقلي النوري. بقي الكلام في أنّ ربّ كلّ نوع مع ساير أفراده المثالية و الجسمية كيف يكون داخله تحت نوع واحد و معدودة من أفراد حقيقة نوعية واحدة مع ثبوت الاختلاف بالعلية و المعلولية و التجرد و المادية و بالقيام بالذات و القيام بالغير و بالجوهريّة و العرضية؟! و التحقيق: أنّ ربّ كلّ نوع ليس فرداً حقيقياً لهذا النوع و ليس إطلاقاً هذا النوع عليه إطلاقاً حقيقياً، بل هو إطلاق مجازي باعتبار المناسبة و المماثلة في النعوت و الأوصاف بوجه غير مصحح للإطلاق الحقيقي. فالذات المجردة النورية في بدو الفطرة التي يعبر عنها بالإنسان العقلي و إن أتصف بما يتّصف به الإنسان و حصلت لها ما يحصل له من السمع و البصر و الشمّ و الذوق و اللمس بل اليد و الرجل و الرأس و غير ذلك و لكن كان ذلك على وجه عقلي لا يكون فرداً حقيقياً للإنسان؛ إذ الفرد الحقيقي له ما له أعضاء خاصية متميزة منفصلة بعضها عن بعض و كانت له صفات و أفعال مخصوصة على الوجه الخاص المعروف المشاهد؛ و ما يطلق عليه الإنسان العقلي ليس كذلك؛ إذ ليس له أعضاء متميزة و لا أوصاف معروفة مشاهدة، بل ما هو إلّا جوهر مجرد عقلي مخالف للإنسان الحسي بالحقيقة و الذات و بما اشير إليه من العلية و المعلولية و التجرد و المادية و غيرها؛ فلا معنى لدخولها تحت نوع واحد، بل مصحح الإطلاق هو ما مرّ مراراً؛ و ليس مثل هذا الإطلاق إلّا إطلاقاً مجازياً؛ فلو فرض أنّ بياضاً صار قائماً بذاته فإنّه كان في البياضية «١» أقوى

و أكمل إلّا أنّه/٣٩١B ليس فردا حقيقيا من اليباض المتعارف؛ إذ

(١). س: الساخيه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٦٥

حقيقته ما كان عرضا قائما بغيره؛ فالإنسان العقلي وإن كان أقوى و أتمّ في الإنسانية إلّا أنّه ليس فردا حقيقيا لهذا الإنسان المتعارف. ثمّ لا تظنّ أنّه لو فرض أو سلّم جواز كون الإنسانية حقيقية واحدة مختلفه بمجرّد أنحاء التشكيك- أي بالكمال و النقص و القوّة و الضعف و غيرها- و لذلك جاز اختلاف أفرادها بالعليّة و المعلوليّة و الغنى و الفقر و الجوهرية و العرضية و غير ذلك، لرجوع هذا الاختلاف إلى الاختلاف بالكمال و النقص و القوّة و الضعف؛ و يكون لذلك أحد أفرادها الحقيقية الإنسان العقلي المخالف لسائر أفرادها في الوجوه المذكورة يلزم جواز ذلك في الوجود أيضا بأن يكون حقيقه بسيطة أحد أفرادها الواجب بالذات و سائر الأفراد معلولة له؛ لأنّ ذلك يوجب تركّب الواجب، و هو محال؛ فالوجود المشترك بين الواجب و غيره لا يكون ذاتيا لهما، بل يكون أمرا اعتباريا عارضا.

و أمّا كون الإنسان حقيقه مشتركة بين الإنسان العقلي و غيره و ذاتيا لها لا يوجب محذورا عقليا؛ إذ اللازم منه التركيب في الإنسان العقلي و لا ضير فيه، لجواز ذلك بلا خلاف.

ثمّ هاهنا أقوال اخر في تأويل المثل النورية الأفلاطونية:

الأول: ما ذكره المعلم الثاني في مقاله المسماة بالجمع بين الرأيين؛ و هو أنّ مراد أفلاطون و سقراط و غيرهما من الأقدمين بها هي الصور العلمية القائمة بذاته تعالى المعلومة له بالعلم الحسولي الفعلي؛ فإنّها باقية غير متغيرة و إن تغيرت و زالت الأشخاص الزمانية و المكانية. (١)

و فيه: أنّ هذا ينافي ما نقل عنهم من كلماتهم و ينافي تشنعات المتأخرين و إيراداتهم عليهم؛ فإنّه قد نقل عنهم أنّ لكلّ نوع جسماني فردا كاملا قائما بذاته؛ و

(١). انظر: الجمع بين رأيي الحكيمين، صص ١٠٧-١٠٥.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٦٦

نقل عن أفلاطون- كما تقدّم- أنّه قال: «رأيت أفلاكا نورية» و عن هرمس- كما سبق- أنّه قال: «إنّ ذاتا روحانية ألفت (١) إلى المعارف. فقلت: من أنت؟ فقال: أنا طباعك التام» و منافاة ذلك لما تقدّم من كلمات المعلم الأول ممّا لا يخفى؛ و قد شنعوا/٤٩١A عليهم بأنّه يلزم على القول بالمثل أن تكون في عالم العقول خطوط و سطوح و أفلاك و حركات تلك الأفلاك و أدوارها و أن توجد هناك علم النجوم و علم اللحون و أصوات مؤتلفة و طبّ و هندسة و مقادير مستقيمة و منحنية (٢) و أشياء حارة و باردة و كفيات منفعة و فاعلة و كليّات و جزئيات و صور و موادّ و غير ذلك من الشناعات كما ذكره الفارابي في مقاله؛ و ظاهر أنّ ذلك ينافي كون المثل هي الصور العلمية.

و الثاني: ما ذكره الشيخ؛ و هو أنّ المراد منها الطبائع النوعية في الخارج- أي الكلّي الطبيعي للأشخاص- و هو الماهية لا بشرط شيء بناء على عدم فرقهم- بظنّ الشيخ- بين الماهية لا بشرط شيء و بينها بشرط لا شيء؛ فإنّ الكلّي الطبيعي الموجود في الخارج بالعرض هو الماهية لا بشرط شيء؛ و ما ذكره أفلاطون من وجود الطبيعة المجردة القائمة بذاتها هي الطبيعة بشرط لا؛ فهو بظنّ الشيخ لم يفرق بين الاعتبارين للماهية؛ إذ بناء على عدم التفرقة بين الوحدة النوعية و الوحدة الشخصية أو عدم التفرقة بين تجرّد الشيء بحسب ملاحظة العقل الذات في مرتبة لا- تدخل فيها العوارض و بين تجرّده في الوجود الخارجي عن العوارض؛ فحكموا بوجود الماهيات

المجردة عن العوارض في الخارج بناء على وجودها بعين وجود أشخاصها مع عوارضها و لواحقها المادية وجودا متكررا في العين متوحدا في الحد و النوع.

و فيه: أن جلاله قدر أفلاطون «٣» و معلمه سقراط و غيرهما من أساطين الحكمة

(١). س: الفت.

(٢). س: منخبه.

(٣). س: افلاطن.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٦٧

أعظم من أن تشبه عليهم هذه الاعتبار العقلية. كيف و الكلى الطبيعي على التحقيق - كما مر - غير موجود في الخارج و لا- في العقل إنما بالعرض بمعنى أن الموجود بالذات و الأصله هو الوجود الخاص؛ لأنه أمر متشخص في ذاته دون الماهية؛ فهي متحققة بتبعية تحققة؟! و الفرق بين الماهية المطلقة و الماهية المجردة أن الأولى توجد في الخارج بالعرض بخلاف الثانية فإنها لا توجد في الخارج أصلا- أى لا بالذات و لا بالعرض- و إنما توجد في العقل فقط.

الثالث: ما ذكره جماعة؛ و هو أنها عبارة عن الأشباح المثالية المقدارية/ B ٤٩١/ الموجودة في عالم المثال و هو عالم متوسط بين عالم المجردات و عالم الماديات.

و فيه: أن تلك المثل - على ما صرحوا به - نورية مجردة موجودة في عالم العقول؛ و هذه الأشباح المعلقة و الصور المثالية ذوات أوضاع مقدارية منها مستبشرة مثلا لا تتعم بها السعداء و هي صور حسنة جميلة بهيئة بيض كأمثال اللؤلؤ المكنون و منها صور ظلمانية موحشة سود أزرق مكروهة تعذب بها الأشقياء و تتألم النفوس من مشاهدتها. على أن القائلين بالمثل الإلهية الأفلاطونية كما قالوا بها و صرحوا بوجودها قالوا بوجود الأشباح المعلقة و الصور المثالية أيضا؛ فهم مصرحون بوجود الأمرين، فكيف يجوز تأويل أحدهما بالآخر؟!

الرابع: ما ذكره بعضهم و هو أن المراد منها نفس هذه الصور المادية الشخصية من حيث كونها حاضرة عنده تعالى معلومة له بالعلم الحضورى؛ فإنها من هذه الحيشة العلمية الانتسابية يكون لها ثبوت على وجه كلى؛ لأنها غير محتجبة بحسب هذه الثبوت بالأغشية المادية المكانية و لا بالقشورات و الملابس التجديدية الزمانية.

و فيه: أنه لا ريب في تعدد هذه الأشخاص و تكثرها و تكثر تعييناتها الحسية؛

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٦٨

و المنقول عنهم أن لكل نوع جسماني فردا مجردا أبديا واحدا؛ فحمل كلامهم على الأشخاص المادية غير صحيح.

[في كيفية حدوث العالم]

قد ظهر ممّا ذكر أن العقلاء بأسرهم - من الحكماء و الكلاميين - متفقون على صدور العالم و حدوثه منه تعالى؛ و إنما وقع الخلاف بينهم في كيفية حدوثه.

فالمعروف من مذهب الحكماء أن أصول العالم - أعنى العقول و الأفلاك و كليات العناصر - حادثة بالحدوث الذاتي؛ و المراد به تأخر وجودها عن الواجب تأخرا بالذات؛ أى بحسب المرتبة العقلية لا في الخارج؛ فلا يتحقق بين الواجب و العالم انفصال في الخارج. و مذهب جمهور المتكلمين أنها حادثة بالحدوث الزماني؛ و المراد به تأخر وجودها عنه تعالى تأخرا زمانيا؛ فيتحقق بينهما عدم زماني ممتد؛ لأنه ينتزع عنه/ A ٥٩١/ تعالى قبل وجود العالم زمان موهوم هو وعاء هذا العدم؛ فيسند «١» هذا العدم إليه.

و ذهب بعض المتأخرين إلى أنها حادثه بالحدوث الدهري؛ «٢» و المراد به تأخر وجودها عنه تعالى تأخرا انسلخيا انفكاكيا- أى وجودها بعد العدم الصريح المحض الذى ليس زمانيا و لا ستيلا و لا متكتما و لا متقدرا- فالعالم منفك عن الواجب فى الواقع و نفس الأمر إلا أن هذا «٣» الانفكاك ليس زمانيا.

(١). س: فيثبت.

(٢). هو المعلم الثالث، المير محمد باقر الداماد؛ صنف فى تبينه و إثباته الكتب و الرسائل العديده و ادعى أن الجمهور لم يتعرفه لدقته و غموضه و أن معلم الفلسفه المشائيه و من تأخر عنه لفى غفله عنه. خالفه فيه جمع كثير من الظاهريين و المتكلمين؛ فلذا قد قام بإثباته تلميذه الذكى صدر المتألهين الشيرازى و أبدع نظريه الحركه الجوهرية و حدوث العالم آنا فآنا؛ و زعم بعض المتأخرين كالنوزى أنه لا فائده فيه.

«اوجبى»

(٣). س: هذه.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٦٩

و الحاصل: أنه مسبوقيه الوجود بالعدم الصريح المحض لا مسبوقيه بالذات، بل مسبوقيه انسلخيه انفكاكيه غير زمانيه و لا متقدرة. فتلخيص أقسام الحدوث أن الذاتى عبارة عن وجود العالم بعد عدمه فى لحاظ العقل و «١» الواقع؛ و الزمانى عبارة عن وجوده بعد عدم واقعى كئى؛ و الدهرى عبارة عن وجوده بعد نفي صريح واقعى غير كئى؛ و الوجه فى تسميه القسم الأخير من الحدوث بالدهرى أن الأوعيه عند الحكماء ثلاثه:

الأول: وعاء تحت الوجود الثابت الحق المتعالى عن سبق العدم على الإطلاق؛ و يسمى بالسرمد.

الثانى: وعاء الموجود بعد العدم الصريح المرتفع عن افق التقدر و اللاتقدر «٢»، كالعقول و الأفلاك؛ و يسمى بالدهر.

الثالث: وعاء الامور المتغيره المتقدرة السياله المسبوقة بالعدم الزمانى، كالحوادث؛ و يسمى بالزمان.

و كما أن وعاء وجود هذه «٣» الامور هو الزمان فكذا وعاء عدمها أيضا هو الزمان؛ و كما أن وجود الموجودات بعد العدم «٤» الصريح هو الدهر فكذا وعاء عدمها أيضا هو الدهر. فأولى الأسماء للحدوث بحسب سبق العدم الصريح هو الحدوث الدهرى؛ و أما بحث الوجود المتعالى عن سبق العدم على الإطلاق فلا يتصور له عدم حتى تكون له وعاء، بل الوعاء له- أى السرمد- إنما هو وعاء وجوده؛ و لا- يتصور الاختلاف فى الأوعيه باختلاف الأوقات؛ فوعاء كل من الموجودات الثلاثه هو وعائه المختص به فى كل وقت؛ فوعاء الوجود الخالص هو السرمد و لو بعد تحقق الوعاء بين الأخيرين؛ لأنه محيط بهما؛ فلا فرق فى عدم

(١). س: دو.

(٢). س: الاتقدر.

(٣). س: هذا.

(٤). س: الوجود الموجودات بالعدم.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٧٠

انتسابه إليهما و تعاليه B ٥٩١/ عنهما قبل وجودهما و بعده؛ و كذا وعاء الموجود بعد العدم الصريح هو الدهر و لو بعد وجود الزمان، لتعاليه عنه و إحاطته به؛ فلا يتصور انتسابه إليه.

و استدلل الحكماء بوجوه عمدتها أربعه:

الأول: أنّ العالم لو كان حادثا بالحدوث الزماني أو الدهري لزم تخلف المعلول عن العلة التامة؛ إذ ذاته تعالى بذاته علة مستقلة لإيجاد العالم؛ لأنّه الجواد الحقّ و الفيّاض المطلق و تامّ في ذاته و صفاته التي هي عين ذاته؛ فمجرد ذاته بذاته في الأزل كاف في صدور العالم عنه؛ فالتخلف الموجب للانفكاك الزماني أو الخارجي الواقعي محال.

الثاني: أنّه تعالى في الذات و الصفات و الأفعال على أشرف ما يتصوّر و يعقل من الكمال و البهاء، و تامّ في الكلّ و فوق التمام؛ فيجب أن «١» يدوم فيضه و يستمرّ من غير الانقطاع له من البداية و النهاية و يكون ما يترشّح منه من المعلولات غير متناه شدة و مدّة و عدّة؛ إذ الفاعل الذي لا يتناهي فعله أقوى و أشرف ممّن يتناهي فعله؛ و الأليق بعلوّ قدرته و عظم سلطانه أن لا يتناهي إفاضه و جوده؛ و انقطاع الفيض عنه قصور على علوّ قدرته و فتور على عظيم قوته، بل و هن على حريم سلطنته التامة الكبرى و نقص لا- يليق بساحة جبروته القاهرة العظمى.

و اجيب عنهما بأنّ التخلف و الانقطاع قصور العالم و عدم قبوله الوجود الأزلي؛ فتخلفه عنه من مقتضى ذاته و تلقاء نفسه لا من جهة قصور العلة و عدم تماميتها؛ و ذلك كما أنّ تخلف المعلول عن مرتبة ذات العلة من نقصان جوهره عن قبول الوجود في تلك المرتبة؛ و إلى ذلك يشير قولهم: «إنّ العالم لم يكن ممكنا قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه» و الإمكان شرط في التأثير و المقدورية، و

(١). س: + يكون.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٧١

الوجوب و الامتناع تخيلاتهما «١»؛ و ثبوت الإمكان للعالم أزلا- لا- ينافي ذلك؛ إذ لا يلزم من أزلية إمكانه أزليته؛ إذ إمكان أزلية الشيء إنّما يتحقّق إذا كان إمكانه الوقوعي أزليا.

ألا- ترى أنّ الحادث بشرط كونه حادثا إمكانه أزلي/ ٦٩١ A/ و ليس أزليته ممكنا؟! لاستحالة أزلية الحادث من حيث إنّ حادث؛ و الإمكان الذاتى متحقّق في الأزل فلا- انقلاب؛ و الوقوعي غير متحقّق فيه فلا- قدم؛ فلمّا زال المانع من جهة و صار ممكنا بالإمكان الوقوعي وجد؛ فلا تأخر في الإفاضة و لا تغيير في الذات و لا تخلف للمعلول عن علته التامة.

ثمّ سلّم أنّ المجردات من العقول و النفوس يمكن قبولها أزلية الوجود؛ فلا ريب في أنّ العالم الجسماني لا يقبلها، لما يأتي من تناهي الامتدادات و الزمان و الحركة؛ فكما أنّ عالم الأجسام يتناهي و ينقطع الامتداد المكاني بالفلك الأقصى فلا يلزم منه قصور في غائية العلة، بل يعلّل ذلك إلى العناية الكليّة و أصلحية النظام الأعلى أو إلى عدم قبول العالم الجسماني امتدادا مكانيا أكثر من ذلك؛ فكذا الحكم في الامتداد الزماني بلا تفاوت.

و التوضيح: أنّ المكان و الزمان يتساويان في الأحكام و مرتضعان من ثدى واحدة؛ فالعلة في انقطاع البعد الزماني و تخصّصه بما وجد إنّما هي العلة في انقطاع البعد المكاني و تخصّصه بالبعد الموجود- أعنى قدر قطر الفلك الأعظم- من دون زيادة و نقصان؛ و العلة في ذلك:

[١]. إمّا العناية الكليّة الراجعة إلى نظام الخير بمعنى أنّ الذات لكونها في غاية الكمال و التمامية أفيضت أن يكون معلولها أيضا كذلك؛ فعقل ذلك النظام على هذا النحو الذي هو غاية الكمال و الخيرية و أوجده على ما عقل و حيثنذ كما أنّ

(١). كذا في الأساس.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٧٢

انقطاع البعد المكاني و تخصّصه بالقدر الواقع مستندان إلى العناية و لا قصور في تمامية العلة و لا في أشرفية فعله؛ فكذا انقطاع الزماني و تخصّصه بالقدر الواقع مستندان إليها من دون قصور في تمامية العلة.

[٢]. و إنما عدم قبول العالم الجسماني شيئاً من أنحاء الوجود قدراً و وقتاً و كمّاً و كيفاً إلّا النحو الذي وجد؛ فكما أنّه ليس من شأنه قبول عدم التناهي في الامتداد المكاني كما يفيد أدلّة بطلان التسلسل و عدم تناهي الأبعاد كذلك ليس من شأنه قبول عدم التناهي في الامتداد الزماني لتلك الأدلّة أيضاً. فتناهي فيوضاته الجسمانية و انقطاعها نظر/٦٩١ B إلى اقتضاء حقيقتها ذلك لا يقدر في علوّ قدرته و عدم تناهي كماله و قوّته.

و قد اجيب عن الدليلين أيضاً بأنّ التخلّف عن العلّة التامّة و انقطاع الفيض عن الفيض المطلق إنّما يلزم و يستحيل إذا كانت العلّة موجودة في زمان موجود أو موهوم لم يوجد المعلول فيه؛ فلا يتصوّر ذلك إلّا بكون تلك العلّة زمانية و الواجب تعالى من حيث ذاته و صفاته الحقيقية منزّه عن الزمانية و الانتساب إلى أجزاء الزمان، بل هو خارج عن سلسلة الزمان و الزمانيات - سواء كانت متناهية كما عليه الملتبون أو غير متناهية كما عليه الحكماء - و نسبتها إلى جميعها نسبة واحدة؛ و لا يلزم من تناهي زمان وجود الممكنات كونه تعالى موجوداً في زمان لا - يوجد فيه ممكن، كما لا يلزم من تناهي مكانها موجوديته تعالى في مكان كذلك؛ فكيف يتصوّر و أنّي يلزم التخلّف المستحيل!؟

نعم عند الملتبين له تعالى قبلته على جميع الممكنات سوى القبليّة بالعلية لكن ليست قبلته متعذّرة متكّمه حتّى يحتاج إلى زمان يكون ملاكاً لها، بل منشأ انتزاعها هو اختصاص جميع الموجودات الممكنة بالزمان عندهم إمّا [من] حيث

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٧٣

الذات و الحقيقة و إمّا من حيث العلاقة الذاتية و تناهي «١» الزمان و إحاطته تعالى عليه و تعاليه من حيث الذات و الصفات عنه. و ليس المراد من لفظة «كان» في الحديث المشهور «٢» كونه تعالى في زمان موجود لكونه من العالم أيضاً؛ و لا موهوم لبطلانه عند المحصّلين.

و ليس المراد من توصيفه بالدوام و الأزلية و القدم و أمثالها كونه تعالى موجوداً في زمان غير متناه، تعالى عن ذلك؛ كيف و قد ورد عن الحجج عليهم السّلام أنّ متى مختصّ بالحوادث و أن ليس له تعالى متى و أنّه كان و لا مكان؛ فخلق الكون و المكان؛ و أنّه قبل القبل بلا قبل؛ و أنّه لا يوصف بزمان و لا مكان؛ و أنّه لم يزل بلا زمان و مكان؛ و أنّه الآن كما كان؛ و أمثال ذلك.

و الحاصل: أنّ التخلّف إنّما يتصوّر إذا وجدت العلّة في زمان و لم يوجد المعلول فيه؛ و وجود العلّة لا في زمان، بل في حاقّ الواقع بلا امتداد بدون المعلول المطلق عليه اسم «٣» التخلّف؛ لأنّه فرع تخلّل الامتداد و الفصل و تحقّق ظرف يتحقّق فيه التخلّف؛ و الواجب A/٧٩١ لتعالیه عن الزمان يتقدّس عن الانتساب إليه بالقرب و البعد، بل نسبتها إلى جميع أجزائه نسبة واحدة؛ فالزمان المتناهي و غير المتناهي بالنسبة إليه على السواء؛ فكما لا تخلّف على تقدير عدم تناهيه فكذلك على فرض تناهيه؛ إذ كلّ منهما بالنسبة إليه كان واحداً «٤»؛ فكلّ من زمان غير متناه أو مكان كذلك لو فرض مع استحالاته حصوله في وعاء كبريائه - أعني السرمد - لم يزد من آن أو نقطة واحدة؛ فله معيّة بالكلّ إلّا أنّها ليست معيّة زمانية أو مكانية و كذا له بعد عنه إلّا أنّه ليس بعداً زمانياً أو مكانياً؛ فسبحان من هو داخل في كلّ شيء لا بمقارنة و خارج عنه لا بمزايلة «٥» و في القرب الأقرب إليه بالإحاطة و الظهور و

(١). س: تباهي.

(٢). و هو «كان الله و لم يكن معه شيء».

(٣). س: اسمه.

(٤). س: واحد.

(٥). قد مرّ أنّه اقتباس من الكلام العلوي: «داخل في الأشياء لا بمقارنة و خارج عنها لا بمزايلة» نهج البلاغة، خطبة ١.

في البعد الأبعد منه بالعلوّ والقهر الأتمّ.

و هذا الجواب إنّما يتأتّى من قبل القائل بالحدوث الدهرى لا الزمانى، كما لا يخفى وجهه.

الثالث: أنّ العالم لو كان حادثا لكان مسبوقا بمادّة- كما هو الشأن فى كلّ حادث- إذ إمكان وجوده متقدّم على وجوده؛ و ليس ذلك الإمكان قائما بذاته، لعدم جوهريته؛ و لا- بالفاعل؛ لأنّه غير القدرة؛ و لا يقوم بالفاعل غيرها و لا بالماهية؛ لأنّه غير الإمكان الذاتى المجمع للوجود؛ فلا بدّ أن يقوم بمادّة الحادث أو موضوعه أو متعلّقه؛ فلو كان العالم حادثا كانت له مادّة سابقة على جميع أجزائه؛ هذا خلف.

و اجيب بأنّ الإمكان السابق على وجوده هو الذاتى مع اعتبار قيد العدم؛ فتقدّمه على الوجود و عدم اجتماعه معه لملاحظة قيد العدم المتقدّم عليه و هو أمر اعتبارى لا- وجود له فى الخارج حتّى يحتاج إلى محلّ غير الماهية، بل هو بعينه الإمكان الذاتى؛ و لا فرق إلّا بانضمام قيد العدم و عدمه؛ فمع ملاحظة قيد العدم لا حاجة إلى محلّ و بدونه منتزع عن الماهية.

نعم لو كان العالم قبل وجوده موصوفا بصفات الموجودات كالقرب و البعد و أمثالهما لكان له إمكان استعدادى هو القوّة المصحّحة لهذه الصفات قبل وجوده؛ و حينئذ يحتاج إلى مادّة B ٧٩١/ حامله لتلك القوّة و ذلك كالجنين قبل وجوده؛ فإنّه يتّصف بالبعد و القرب من الوجود؛ فيعلم من ذلك أنّ له قوّة قائمة بمادّة سابقة على وجوده؛ فإن قامت بالغذاء مثلا يتّصف بالبعد من الوجود و إن قامت بالنطفة يتّصف بالقرب منه و قس عليه النطفة بالقياس إلى الغذاء و إلى مادّته و هكذا إلى أن «١» يصل إلى المادّة الأولى.

(١). س: بان.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٧٥

و ظاهر أنّ القائل بالحدوث لا يثبت الإمكان الاستعدادى له قبل وجوده؛ لأنّه يدعى كونه مبدعا لا فى زمان؛ و لا يعقل للمبدع أن تسبقه المادّة؛ لأنّ سبقها لا يكون إلّا للمتّصف بالقرب و البعد المتحقّقين فى الزمان؛ فالمبدع الذى لا يحتاج إليه لا يفتقر إليها أيضا و إلّا احتاج العالم إليها مع كونه حادثا بالحدوث الذاتى أيضا؛ إذ إمكان وجوده متقدّم بالذات على وجوده؛ و ليس قائما بذاته و لا بالفاعل و لا بالماهية إلى آخر ما تقدّم.

الرابع: أنّ حدوث العالم يوجب تنهى الزمان و تنهىه يوجب سبق عدمه على وجوده سبقا لا يجامع السابق المسبوق؛ و ذلك لا يكون إلّا بزمان؛ فيكون قبل الزمان زمان و هكذا إلى ما لا بداية له.

و جوابه: أنّ [سبق] عدم الزمان المتناهى على وجوده لا يحتاج إلى زمان آخر يكون ملاكا له؛ لأنّه ليس متقدّرا و لا متكّمما، بل إذا ثبت عند العقل تنهىه ينتزع عنه بمعونه الوهم تقدّما لعدمه على وجوده تقدّما لا يجامع المتقدّم به المتأخّر، كتقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض؛ و لا فرق إلّا بالتقدير و عدمه، كما ينتزع عن تنهى المكان تقدّما لعدمه عليه.

و ظاهر أنّ هذا الجواب أيضا يتأتّى من قبل القائل بالحدوث الدهرى دون الزمانى.

و قد ظهر من ذلك أنّ أدلّة الحدوث الذاتى للعالم الجسمانى لا تنهض حجّة على القائل بالدهرى.

ثمّ ممّا يدلّ على بطلان الحدوث الذاتى المرادف للقدم الزمانى تنهى العالم من جانب البداية بمعنى أنّ الامتداد المفروض فى وجود الأجسام الفلكية و العنصرية من الحركة و الزمان A ٨٩١/ متناه؛ و يدلّ عليه أمران:

أحدهما: ما قرّناه و أثبتناه فى جامع الأفكار و غيره من كتبنا العقلية من

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٧٦

جريان أدلّة إبطال التسلسل فى الامور المتعاقبة و إن لم تكن مجتمعة فى الوجود؛ و نحن نشير إلى كيفية جريان طرقه فى تنهى الحركة و الزمان ليقاس عليه البواقي:

فمنها: طريق التطبيق؛ و تقريره أنه لو جاز عدم تناهي الحركة أو الزمان لكان لنا أن نفرض «١» من جزء معين منهما إلى ما لا بداية له جملة واحدة. ثم نفرض من جزء قبله إليه جملة أخرى. ثم نطبق بين الجملتين من طرف الجزئين؛ فإن حصل التطبيق والتساوي من الطرف الآخر لزم تساوي الكلّ والجزء؛ وإلا لكان الأول متناهيًا وكذا الأكثر؛ إذ الزائد على المتناهي متناه.

ومن هنا: أن الحركة والزمان لو كانا أزليين غير متناهيين لكان عدد دورات كلّ من الأفلاك وعدد حركة كلّ من درجة ودقيقة و ثانية وهكذا إلى غير النهاية غير متناه و كذا كان عدد كلّ من السنين والشهور والأيام والساعات والثواني والثالث وهكذا إلى غير النهاية غير متناه؛ ولا ريب في أن عدد الثالث أكثر من عدد الثواني وأقلّ من عدد الروابع، وعدد حركات الدرجات أكثر من عدد الدورات وأقلّ من عدد حركات الدقائق وهكذا في البواقى؛ وما هو أقلّ من غيره يكون متناهيًا فكذا ما هو أكثر منه بقدر متناه؛ فيجب تناهي الأزمنة والحركات.

ومن هنا: أن الدورات الماضية والأيام الخالية لو كانت غير متناهية لتوقف حدوث كلّ حادث على انقضاء ما لا نهاية له من الدورات والأيام؛ وهو محال؛ لأنّ الانقضاء فرع التناهي من الطرفين؛ وغير المتناهي ولو من طرف واحد يمتنع انقضائه؛ لأنّ معنى انقضائه أن ينقطع ويحيط بمجموعه وعاء ويتحقق له طرفان؛ ومع عدم حصول انقطاع أحد طرفيه لا يعقل أن تنقضي الحركة؛ إذ الزمان المبتدأ من

(١). س: يفرض.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٧٧

ذلك الطرف ويصل إلى الطرف للآخر المنقطع؛ فمع فرض عدم التناهي من البداية يلزم أن لا يوجد حادث أو B ٨٩١/ يكون ما فرض غير متناه متناهيًا.

ثم لو فرض عدم تمامية الدليلين الأولين وأمثالهما نظرًا إلى ما جوزه صاحب الإشراق من وقوع التفاوت بالزيادة والنقصان في غير المتناهي فلا ريب في تمامية الثالث؛ إذ إمكان القطع من البداية إلى النهاية، بل حصوله بالفعل كما هو الفرض من انقضاء الحركة والزمان من البداية وخروجها إلى الفعل على التدرّج حتى وصل إلى هذا الجزء المنقطع الذي فرض تناهيه «١» يوجب إمكان العكس؛ والبديهية قاضية بأن ذلك لا ينفك عن التناهي.

الثاني: ممّا يدلّ على تناهي العالم من جانب البداية إجماع الملتزمين عليه؛ فإنه قد يثبت بالتواتر القطعي «٢» وفاق الأنبياء وأوصيائهم ومن تبعهم من العلماء والحكماء وأولو العقول القويّة على تناهيه وحدوثه بعد العدم المحض وليس الصيرف بحيث لا يتطرق إليه شوب تجوّز وتأويل؛ وقد ادّعى هذا الإجماع غير واحد من مشاهير العلماء والأخبار به «٣» أيضا متواترة؛ منها الخبر المشهور «كان الله ولم يكن معه شيء» «٤» و ظاهر أنّ المعية المنفية فيه ليست معية ذاتية حتى يكون المراد منه إثبات التقدّم الذاتي للواجب تعالى على العالم؛ لأنّ ذلك ممّا لا يعرفه أهل اللسان وليس مألوفًا من عرف صاحب الشرع ولا تنتقل إليه أذهان السامعين ولا يوافق ألسنتهم مع أنّه تعالى قال: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ» «٥» فالمراد بالمعية المنفية إما الزمانية حتى يكون المراد إثبات تقدّمه تعالى على العالم بالزمان أو الدهرية حتى يكون المراد إثبات تقدّمه عليه «٦» بحسب الواقع والخارج؛ ولظهور بطلان القول بالزمان الموهوم وانتزاعه عن ذاته تعالى و

(١). س: نهاية.

(٢). س: القطع.

(٣). س: الاخباريه.

(٤). مع تفاوت ما فى بحار الأنوار، ج ٢٥، ص ٣ و التوحيد، ص ١٦٨.

(٥). ابراهيم / ٤.

(٦). س: عليك.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٧٨

عدم معقوليّة اتصال الواجب بالعالم أو انفصاله عنه أو معيّته معه بالزمان يتعيّن الثانى - كما يأتى توضيحه - و إذ ثبت بالعقل و النقل تناهى العالم من البداية ثبت بطلان القدم المستلزم لعدم تناهيه.

ثمّ نقول «١»: الحدوث الزمانى أيضا ممّا يطله العقل؛ إذ المراد به - كما مرّ - تحقّق زمان موهوم غير متناه بين الواجب و العالم؛ و قد صرّحوا بأنّه امتداد واقعى نفس أمرى لا فرق /A ٩٩١/ بينه و بين هذا الزمان إلّا بالليل و النهار؛ و ليس المراد منه الزمان التقديرى الذى هو الامتداد بمجرّد التقدير من دون أن يكون له واقعية و نفس أمرية؛ فإنّ العقول البشرية إذا سافرت من بقعة الزمان إلى صقع الدهر يخترع لآلفها بالزمان أمرا ممتدا تقديريا تخيليا لا تحقّق له بوجه، بل هو مجرّد تخيل و تقدير؛ و هذا ممّا لا ينكره [أحد]؛ إذ القول به لا يوجب تحقّق امتداد فى نفس الأمر قبل وجود العالم، بل قبله عدم صرف و ليس محض.

و بالجملة: الزمان الموهوم الذى أثبتته المتكلمون هو كمّ واقعى و شىء متصرّم نفس أمرى؛ و ثبوت هذا الشىء قبل إيجاد العالم أو تخلّله بينه و بين الواجب يطله العقل بوجه:

منها: أنه لا- يتصوّر فى الدهر و فى العدم الصّيرف امتداد و تصرّم و تمايز و تجدد و نقص و نهاية و لا نهاية؛ لأنّ كلّها من لوازم الحركة؛ و لا- يتصوّر شىء آخر ينتزع عنه هذا الامتداد؛ و القول بانتزاعه عن استمرار وجود الواجب بين الفساد؛ إذ انتزاع مثله عن صرف الوجود الحقّ الثابت المتعالى عن الحركة و الزمان غير معقول؛ كيف و المناسبة بين المنتزع و المنتزع عنه لازمة؟! و أى مناسبة بين الوحدة الصّيرفة الثابتة و هذا الأمر الممتد المتجدد المتصرّم الواقعى النفس الأمري؟! و أتى يجوز عاقل أن يقوم مثل هذا الشىء السّيال المنقضى المتجدد

(١). س: تقول.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٧٩

بصرف الوجود المنتزعه عن التغيّر و الحدّثان و المتقدّس عن التجدد و السيلان و المتعالى عن حيطة الزمان و المكان؟! و منها: أن هذا الامتداد لكونه متحققا فى حاقّ الواقع و نفس الأمر - كما يلتزمونه - و منتزعا عن الواجب و كونه تعالى قديما أزليا يلزم أن يكون غير متناه؛ فتجرى فيه أدلّة بطلان التسلسل؛ فيكون باطلا؛ كيف و مع عدم تناهيه يمتنع أن تنقضى أجزائه الغير المتناهية و يخرج إلى الفعل حتّى يصل نوبة الوجود إلى الجزء المتصلّ بالعالم؟! و

منها: أن المتقدّس عن الغواشى و العلائق و المتعالى عن حيطة الزمان و ما يثبت إليه يكون مع أى امتداد فرض - موجودا كان أو موهوما - معيّنه غير متقدّرة /B ٩٩١/ و نسبته إلى جميع أجزائه و حدوده نسبة واحدة و إحاطته بالكلّ على نهج واحد؛ فإذن اختصاص العالم بحدّ من حدوده لا يفيد تأخره و تخلّفه عنه تعالى؛ كيف و إذا كان استناد الزمان الموجود بالقياس إليه على هذا النهج و الزمان الموهوم أجدر بكون نسبته إليه كذلك؛ فالعدم الزمانى لكلّ حادث فى زمان موجود أو موهوم لا يجوز أن يكون فاصلا بينه و بين الواجب تعالى؛ لأنّ ذلك فرع أن يتوهّم الواجب عند رأس الزمان و يجعل ذا وضع و إشارة؟! و بطلانه ظاهر.

و بالجملة: انفصال الزمان الذى هو من الأعراض الجسمية بين المجرّد المتعالى عن الجسمية و عوارضها غير معقول؛ لأنّ ذلك يوجب اتّصافه بصفات الأجسام؛ و على هذا فلا يتصوّر نسبة زمانية أو مكانية من المعية و اللامعية و الاتّصال و الانفعال و القرب و البعد و أمثالها بين الواجب و بين العالم و أجزائها؛ فما له من المعية و التقدّم و القرب و أمثالها بالنسبة إليه إنّما هو بمعنى آخر يليق بساحة

قدسه و كبريائه.

و من جَوَز من المتكلمين مقارنة وجوده تعالى للزمان و انتسابه إليه بالقرب و

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٨٠

البعد و المعية فقد أبعده عن الحق بمراحل.

و العجب ممن يريد حفظ قواعد الشريعة كيف يجوز مثل ذلك مع أن ما ورد في الشريعة من الأخبار الدالة على تقدس ذاته من الانتساب إلى الزمان بأي طريق كان أكثر من أن يحصى. فقد روى شيخنا الأقدم، محمد بن يعقوب الكليني عنه أيضا عليه السلام أنه قال: «من زعم أن الله من شيء أو في شيء أو على شيء فقد كفر» (١) و في توحيد الصدوق عن الكاظم عليه السلام أنه قال: «إن الله تعالى لا يوصف بمكان و لا يجرى عليه زمان» (٢) و عنه عليه السلام: «إن الله - تبارك و تعالى - لا يوصف بمكان و لا زمان و لا حركة و لا انتقال و لا سكون» (٣) و عنه عليه السلام: «إن الله - تبارك و تعالى - كان لم يزل بلا زمان، بل هو خالق الزمان و المكان و الحركة و السكون و هو الآن» (٤) و أمثال هذه الأخبار بلغت حد التواتر.

و من تأمل في كلام علي عليه السلام في نهج البلاغة يعلم أن من وصف الله تعالى بالزمان و نسبه إليه ليس /A٠٠٢/ من الموحدين و لا من العارفين بالله و صفات كماله و نعوت جلاله و جماله.

و منها: أن الزمان و المكان - كما عرفت - يتساويان في الأحكام و مرتضعان من ثدى واحدة؛ فكما أن وراء الامتداد المكاني - أعني فوق الفلك الأقصى - عدم صرف لا خلأ و لا ملأ و لا امتداد و لا لا امتداد و لا نهاية فكذلك وراء الامتداد الزماني عدم صريح لا امتداد و لا لا امتداد و لا استمرار و لا لا استمرار و لا زيادة و لا نقصان و لا نهاية و لا لا نهاية؛ و الفرق بين المكان و الزمان في ذلك بين البطلان؛ و على هذا فلا معنى للقول بالزمان الموهوم قبل وجود العالم.

(١). روضة الواعظين، ص ٣٧؛ الفصول المهمة، ج ١، ص ١٤٥ و مختصر بصائر الدرجات، ص ١٢٢ و مع تفاوت ما في الكافي، ج ١، ص ١٢٨ و علل الشرائع، ج ٢، ص ٦٠٧.

(٢). التوحيد، ص ١٧٥.

(٣). الامالي (للشيخ الصدوق)، ص ٣٥٣؛ بحار الأنوار، ج ٣، ص ٣٠٩، ٣٣٠؛ ج ٥٤، ص ٢٨٤؛ التوحيد، ص ١٨٤؛ روضة الواعظين، ص ٣٦ و نور البراهين، ج ١، ص ٤٤٤.

(٤). انظر المصادر المذكورة في الرقم السابق.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٨١

و منها: أن القائل بالزمان الموهوم معترف بأنه شيء ممتد واقعي نفس أمرى و قديم أزلى و عاء عدم العالم؛ و هذا يخالف لما ثبت من الشريعة و انعقد عليه إجماع أهل الملة من عدم قديم في نفس الأمر سوى الواجب تعالى.

و منها: أن حدود ذلك الامتداد متشابهة؛ إذ لا اختلاف في العدم و لا مخصيص من استعداد أو حركة أو غير ذلك؛ فاخصاص حدوث العالم بالحد الذي وجد فيه دون حد آخر قبله ترجيح بلا مرجح.

و يمكن الجواب عن هذا بأن قبول العالم للوجود لعله كان متوقفا على انقضاء هذا القدر و انتهائه إلى هذا الحد.

و منها: أن منشأ ثبوت هذا الامتداد إنما هو تحقق موجود ما - أي موجود كان - لأنهم قالوا: إن الباعث لتحقيقه إنما هو وجود الواجب بملاحظة بقاءه؛ فما دام الواجب موجودا ينتزع عنه هذا الامتداد - سواء كان قبل إيجاد أو بعده - و لا فرق إلا بأنه إذا وجد العالم ينطبق هذا الامتداد على الحركة و الزمان؛ و لذا قيل: إن هذا الامتداد بمنزلة المذروع و حركة الاطلس بمنزلة الذراع؛ فبحرته يستمر هذا الامتداد؛ فيصير قطعة منه نهارا و اخرى ليلا و اخرى اسبوعا و اخرى شهرا و اخرى سنة؛ و إذا انتزع هذا الامتداد من الواجب بملاحظة

بقائه مع وحدته و تجرّده و تعاليه عن الزمان لانتزع بطريق أولى من كلّ موجود- مجردا كان أو مادّيا حيوانا/B ٠٠٢/ كان أو نباتا أو جمادا أو غير ذلك- فيتعدّد ذلك الامتداد بتعدّد أفراد جميع الأنواع بحسب بقائها إن متناهية فمتناهيا و إن غير متناهية فغير متناه؛ فيتحقّق فى العالم امتدادات واقعية نفس أمرية غير متناهية و إن انطبق بعضها على بعض إلّا أنّ التباير بينهما متحقّق كما بين الزمان الموهوم و الزمان الذى هو مقدار الحركة الدورية.

و لقائل أن يقول: إذ سلّم وجود هذا الزمان الموهوم فيلتزم انتزاعه عن كلّ فرد

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٨٢

من أفراد الموجودات و إن بلغ عدده أضعاف أفراد الموجودات على أنّها متداخلة بعضها مع بعض و متوقّفة بعضها على بعض.

فهذا الوجه كسابقه لا ينتهض حجة مستقلة للمطلوب. فالعمدة هي الحجج السابقة.

ثمّ نقول- تأكيدا للإبطال:- هذا الزمان المتقدّم على العالم إمّا أن يكون موجودا أو موهوما.

فعلى الأوّل: يكون ممكنا داخلا- فى ما سوى الله؛ فيكون وجوده أيضا مسبوqa بالعدم، لما مرّ من تناهى الامتدادات الموجودة و للإجماع و النصوص مع أنّ الزمان إذا كان ظرفا للعدم الأولى يجب أن يكون قديما لا حادثا؛ فيلزم التناقض؛ و أيضا إذا كان الزمان موجودا قابلا للمساواة و اللامساواة «١» كان كما و الكمّ عرض مفتقر إلى محلّ و محله لا يكون إلّا مادّيا؛ فيلزم قدم ذلك المادى؛ و هو باطل بالإجماع و الأخبار، بل بالدلالة العقلية أيضا.

و على الثانى: فإن كان موهوما صرفا اختراعيا كأنياب الأغوال لم يكن عدم العالم قبل وجوده فى ظرف هو الزمان، بل يكون عدمه عدما صريحا خالصا؛ و إن كان موهوما منشأ الانتزاع ننقل «٢» الكلام إليه؛ فهو إمّا واجب أو ممكن؛ و الأوّل باطل لما مرّ؛ و على الثانى يكون مادّيا؛ فهذا المادى إن كان قديما لزم خلاف الإجماع و مقتضى الأخبار؛ و إن كان حادثا لم يجز أن يكون مسبوqa بعدم يكون فى هذا الزمان؛ إذ الفرض حدوثه و تأخره عن عدمه؛ فيكون عدمه فى زمان آخر و هكذا إذا نقل الكلام إليه؛ فيلزم التسلسل و هو باطل أو يكون عدما صرفا بحتا لا فى الزمان؛ فثبت تحقّق عدم البحت الواقعى قبل العالم.

و إذ ثبت بطلان/A ١٠٢/ الحدوث الذاتى بثبوت بطلان عدم تناهى الزمان

(١). س: الامساواة.

(٢). س: صيقل.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٨٣

الموجود و بطلان الزمانى ببطلان الزمان الموهوم يثبت حقيقة الحدوث الدهرى و هو مسبوقيه العالم بعدم صريح واقعى لو قدر وجود الزمان فيه لكان غير متناه.

ثمّ هذا الحدوث مستلزم للحدوث الذاتى أيضا؛ لأنّ تأخر العالم عن الواجب بالعدم الصريح الواقعى مستلزم للتأخر الذاتى الذى هو محض الفاقد المرادف للحدوث الذاتى؛ فالحدوث الدهرى مستلزم للذاتى بخلاف العكس، كما أنّ الزمانى مستلزم لهما دون العكس؛ فالمراد بما ذكر من بطلان الحدوث الذاتى هو بطلان انحصار الحدوث فيه، كما عليه الفلاسفة.

ثمّ تحقيق الكلام فى الحدوث الدهرى و توضيح معناه و تحقيق حقيقته على ما لا تبقى فيه شبهة هو أنّه لا ريب فى أنّ تقدّم الواجب و عدم على العالم على القول بالحدوث الذاتى تقدّم بالذات و يسمّى بالتقدّم العقلى؛ لأنّه اعتبار يخترعه العقل من تلقاء نفسه و ليس تقدّما بحسب الخارج و الواقع؛ «١» و على القول بالحدوث الزمانى تقدّم بالزمان بمعنى أنّهما متقدّمان بالزمان على العالم؛ و على القول بالدهرى تقدّم دهرى بمعنى أنّهما متقدّمان عليه بحسب الدهر الذى هو الواقع و نفس الأمر. فهذا التقدّم- أى التقدّم الدهرى- ليس شيئا من أقسام التقدّم الخمسة المشهورة، بل هو قسم آخر مغاير لها؛ و لا ضير فيه.

و الحاصل: أن العالم مع حدوثه- بأي معنى اخذ من الأقسام الثلاثة للحدوث- مسبوق بالعدم إلا أن العدم على الأول لعدم تناهى الحركة و الزمان مجرد عدم ذاتي هو مجامع للعلّة و المعلول و ليس عدما واقعا يمكن أن يفرض فيه وجود شىء إذا وجد فيه يكون متقدما على العالم و ما هو إلا العدم الذى يلزم ماهية الممكن؛ و هو و إن كان عدما فى مرتبة من المراتب هى مرتبة وجود العلة إلا أنه ليس ممّا يمكن أن يقع به الفصل بين العالم و بين الواجب فصل بينونه، بل

(١). س: الخارج فالواقع.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٨٤

المتحقّق بينهما معه وصل كينونه لو أمكن وقوع الفصل و الوصل بين الواجب و بين غيره بشىء؛ و أما العدم على الثانى فهو عدم زمانى/١٠٢ B/ ممتد متصرّم؛ و هو باطل؛ و أما على الثالث فهو عدم واقعى صريح غير مجامع للعلّة و المعلول و يحصل به فصل بينونه بينهما لو فرض جواز الفصل بين الواجب و بين غيره بشىء؛ و لو فرض وقوع الحركة أو الزمان فيه لكانا غير متناهيين؛ فهذا العدم هو بعينه العدم الذى أثبت المتكلم سابقا على العالم إلا أنه يقول بتحقيق زمان غير متناه موهوم نفس أمرى لظهور بطلانه- كما تقدّم- و إن امكن تقدير زمان غير متناه و تخيله فيه بخلاف العدم الذاتى؛ فإنه لا يمكن التقدير و التخيل أيضا فيه.

فإن قيل: هذا العدم الواقعى إن اتّصف بالسابقية و حصل به الفصل بين الواجب و العالم و كان له وعاء البتّة، فيكون قولاً بالزمان الموهوم؛ و إن يتّصف بالسابقية و لم يحصل به الفصل لزم الحدوث الذاتى.

و بتقرير آخر: إن كان العدم و الوجود فى وعاء الدهر متعاقبين كانا زمانيين و إن كانا مجتمعين فى الحالة الواحدة لزم الحدوث الذاتى.

و الجواب: أن الفصل بين الحوادث الزمانية إنما هو بالزمان و لا يعقل الانفصال و الانفكاك بينهما إلا به؛ و أما الفصل بين الثابت و الحادث- كالواجب و العالم- إنما هو بالدهر الذى هو نسبة بينهما و وعاء للزمان و لكل ما يوجد مبدعا فى غير زمان و لعدمه أيضا.

قال أرسطو فى أثولوجيا: «اصول العالم و أركانه كالأفلاك و العناصر ليست موجودة فى الزمان، بل فى الدهر.»

و صرح أساطين الحكمة بأنّ كون الثابت مع مثله سرمد و مع المتغير دهر و كون المتغير مع مثله زمان. فالدهر وعاء للمبدعات من غير زمان و لعدمها السابق

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٨٥

عليها؛ و حقيقة هذا الوعاء حاقّ الواقع و متن نفس الأمر؛ و كون عدم العالم فى هذا الوعاء فاصلا بين الواجب و بين العالم كناية عن كون الواجب ثابتا فى الخارج و الواقع و فى حد ذاته مع كون العالم معدوما بحيث لو فرض زمان فى هذا الواقع المعبر عنه بالدهر الذى كان الواجب فيه موجودا و العالم معدوما لكان غير متناه و إن لم يكن فى هذا الواقع و فى العدم المحقق فيه امتداد و تصرّم و تجدد.

و حاصله: /٢٠٢ A/ أنه كان الواجب موجودا فى الواقع الذى يعبر عنه بالدهر و لم يكن معه عالم و فى متن الدهر و إن لم يكن زمان و امتداد إلا أنه يمكن فرضه و تخيله، كما تقدّم. فالزمان التقديرى التخيلى الذى تحقّق فيه الواجب و لم يتحقّق فيه العالم غير متناه؛ و لو فرض وقوع الزمان الموجود فى هذا الزمان التقديرى و انطباقه عليه لكان غير متناه. فحقيقة الحادث الدهرى أن يسبقه العدم الصريح الواقعى فى متن الدهر و حاقّ الواقع و ليس فيه امتداد زمانى و فصل كتمى إلما بمجرد التقدير و التخيل إلا أن [هذا] الانفكاك و الفصل لَمّا لم يكن زمانيا «١» يتعسّر عليهم تعقّل الانفكاك الدهرى و لكنّ المسافرين من صقع الزمان و الزمانيات يعرفون بصفاء عقولهم و تجرد نفوسهم هذا الانفكاك و الفصل و يعلمون أنه مع عدم توهم تجدد و تجزى هناك يتحقّق به الانفكاك بين الواجب و العالم و عدم المعية بينهما فى الوجود الواقعى؛ و لا- يلزم من الانفكاك فى الوجود و التحقق ثبوت الامتداد و التجزى؛ لأنهما من

خواصّ الزمانيات؛ و ليس وجود الواجب زمانيا؛ و لا- معنى لا تُتّصال العالم و انفكاكه عنه في الحقيقة؛ و مرادنا من الانفكاك و الفصل- كما اشير إليه- ارتفاع المعية بين الواجب و العالم في الوجود و التحققّ الواقعي بحيث يصحّ أن يقال: «كان الواجب بالمعنى الذي يصحّ الآن و لم يكن العالم.»

و لو شئت زيادة توضيح نقول: «٢» لو لم يوجد انفكاك واقعي بين العالم و الواجب

(١). س: الانفكاك و الفصل الا ما هو زمني.

(٢). س: يقول.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٨٦

بحيث لو فرض تحقّق الزمان فيه لكان غير متناه لزم إمّا كون الواجب محلّا للزمان الواقعي النفس الأمرى أو عدم تناهى الزمان و الحركة من جانب البداية أو كون بقاء الواجب بقدر زمان متناه؛ و الكلّ قطعيّ البطلان؛ فلا بدّ أن يكون بين الواجب و العالم امتداد واقعي لو فرض فيه الزمان لكان غير متناه؛ و هذا الانفكاك إمّا هو في وعاء الواقع- أعنى الخارج- و ظاهر أن الخارج من حيث هو خارج ليس شيئا موجودا على حدة مغايرا للموجودات الخارجيه، بل هو حدّ ذات الشيء و مرتبته في ٢٠٢/B الوجود. فالخارج المتحقّق للواجب كونه ثابتا موجودا بذاته و قائما بنفسه لا- في زمان و لا- في مكان و لا مع شيء آخر من الموجودات؛ و يعبر عنه بالسرمد؛ و للمجرّدات و نفس الزمان و الأفلاك و العناصر كونها موجودة بغيرها لا في زمان و لأعدامها كونها ثابتة كذلك و يعبر عنه بالدهر؛ و للحوادث اليومية كونها موجودة في الزمان و المكان.

فنحن إذا أردنا أن نعبر عن كون الواجب موجودا «١» بذاته بدون شيء آخر نقول: «موجود في السرمد» تجوّزا؛ و إذا أردنا أن نعبر عن ثبوت عدم العالم قبل وجوده لا- في زمان نقول: «إنّه في الدهر» على سبيل التوسّع مع أن السرمد و الدهر ليسا شيئين موجودين منفردين. فالسابق على وجود العالم ليس إلّا عدمه الصّرف و وجوده الواجب الحقّ؛ و لا يلزم مع ذلك معية الواجب للعالم في الخارج؛ إذ لا نسبة بينه و بين غيره من الموجودات بوجه حتّى يتصوّر بينهما معية في الوجود الخارجي؛ فإنّ المجرّد الصّرف القائم بذاته يتعالى «٢» عن الانتساب إلى الزمان [و] أيّ معية و مقارنة يكون له بالنسبة إلى الزمان و الزمانيات؛ لأنّ المعية و المقارنة في الشئين في الزمان فرع كونهما زمانيين؛ و إذا انتفت المعية عنه يثبت انفكاكه عن العالم و إن لم يكن انفكاكا زمانيا؛ فإنّه لو فرض قدم الزمان لكان منفكّا عنه

(١). س: موجود.

(٢). س: بذاته و المتعالى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٨٧

بهذا المعنى أيضا إلّا أنّه مع قدمه لا يتحقّق قبل العالم عدمها الصريح الواقعي الذي يصدق لأجله «الواجب كان فيه و لم يكن العالم.» فلم يتحقّق الفصل الدهري و لا الزماني؛ و أمّا مع تناهى العالم و الزمان فيتحقّق قبله عدم واقع محض يصحّ صدق كون الواجب فيه دون العالم و يصدق أنّه لو وجد فيه زمان لكان غير متناه؛ إذ جميع الأزمنة بإزائها و آثارها؛ بل أضعاف أضعافه لعدّه غير متناهية لو فرض وقوعها فيه يوسعها و حينئذ يتحقّق الفصل الدهري الواقعي و إن لم يتحقّق الفصل الزماني.

و ممّا يوضح «١» ذلك قياس الزمان على المكان بالنسبة إليه تعالى؛ فإنّ الواجب مع عدم كونه في مكان و عدم انتسابه إليه ٣٠٢/A بقرب أو بعد أو معية يمكن أن يقال بتحقيق الانفكاك بينه و بين كلّ مكان إلّا أنّه ليس بانفكاك مكاني؛ و يرجع حقيقة هذا الانفكاك إلى عدم تحقّق نسبة مكانيه بينهما.

و كذا الحكم في الزمان بعينه؛ فكما يصدق أنّه تعالى مبين عن كلّ مكان و موجود في ما لم يوجد متمكّن فيه كذلك يصدق أنّه مبين عن كلّ زمان و موجود في ما لم يوجد العالم فيه.

و ممّا يوضح «٢» قبول العدم الواقعي المذكور لوقوع الأزمنة فيه و إحالته بها و اتّصافها بالامتداد و الزيادة و النقصان بعد وقوعها فيه أنّه لو فرض وجود الواجب تعالى وحده بدون تحقّق شيء من الزمان و الزمانيات و المكان و المكانيات إلى هذا الآن فعلى هذا الفرض يلزم أن لا يتحقّق قبل هذا الآن غير واجب الوجود؛ فلا يتحقّق امتداد أصلا، بل المتحقّق هو الواجب في الواقع و نفس الأمر و لا- ثبوت لغيره سوى عدم الغير- أعنى عدم الواقعي البحت- مع أنّه بعد فرض وجود العالم فيه- كما هو المطابق للواقع- حصل فيه الامتداد القابل للزيادة و النقصان؛ فإنّ

(١). س: توضيح.

(٢). س: توضيح.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٨٨

الامتداد الحاصل من وقت حدوث العالم إلى هذا الآن أكثر من الحاصل من زمان نوح إلى هذا الآن؛ و ظاهر أنّ الزمان بامتداده إنّما وقع في وعاء الواقع و الدهر الذي لو لم يوجد فيه زمان لم يتحقّق فيه إلّا العدم الصّيرف؛ فكما يصدق أنّ الزمان الذي وجد في العدم الصّيرف له امتداد و تصرّم يصدق أنّ العدم الخالص الذي لم يوجد فيه الزمان و هو العدم الواقعي للعالم بحيث لو فرض فيه وجود الزمان لكان غير متناه.

فإن قيل: هذا الواقع المسمّى بالدهر الذي هو وعاء عدم العالم إن كان معدوما صرفا فكيف يتحقّق به الانفكاك الواقعي و يكون وعاء للموجود من الواجب أو غيرها من المجرّدات؟! و إن كان موجودا قديما لزم وجود قديم سوى الله و إن كان حادثا لزم التسلسل أو الانتهاء إلى القديم.

و أيضا: الدهر إمّا ثابت بنفسه من غير حاصله؛ فيكون واجبا؛ و هو باطل أو بالواجب لذاته و معلول له؛ فإن كان منتزعا عنه تعالى لزم قيامه/ ٣٠٢ B بذاته تعالى؛ و هو محال، لبطلان قيام مثله بالواجب على أنّ ما قام به كيف يصير ظرفا للعالم و لغيره من المبدعات و إن لم يكن منتزعا عنه تعالى؟! بل كان موجودا منفصلا عنه تعالى قديما أو حادثا؛ فمع لزوم كون الواجب موجودا لا في الدهر و الواقع يعود بعض الإشكالات المتقدّمة أيضا.

قلنا: أمّا أولا- فإنّ الواقع و الخارج و نفس الأمر و الدهر و ما يساوقها ممّا لم يختصّ بإثباته القائلون بالحدوث الدهري، بل الكلّ متفقون على ثبوته، فالترديد فيه بأنّه كذا أو كذا مع فساد كلّ شيء يرد عليهم أيضا و الجواب الجواب و لا فرق منشأ بين الحكماء و المتكلمين في ذلك إلّا أنّ الحكماء يقولون: «إنّ الواقع لا- ينفكّ عن وجود العالم» و المتكلمون يقولون: «إنّه لا ينفكّ عن الزمان الموهوم» و نحن نقول: «ينفكّ عنهما و يحصل به الانفكاك» و جواب ذلك

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٨٩

قد تقدّم.

و أمّا ثانيا: فإنّ الواقع أو الخارج أو نفس الأمر أو الدهر أو ما يرادفها ليس إلّا حدّ ذات كلّ شيء و مرتبته؛ فوجود كلّ شيء في الواقع هو كونه في حدّ ذاته و مرتبته؛ فهو من لوازم وجود كلّ موجود؛ فليس موجودا منفصلا و لا- معدوما «١» صرفا، بل هو شيء واقعي نفس أمرى له منشأ انتزاع هو موجود ما؛ و هو في القديم قديم و في الحادث حادث و في كلّ موجود بحسبه؛ فالواقع الثابت للواجب تعالى هو ما يليق بذاته و ليس هو ثابتا لغيره و كذا الثابت للعقول غير الثابت للأفلاك و هكذا؛ و ليس شيئا ممتدا كالزمان حتّى يقال: لا يناسب أن ينتزع عن ذاته.

قلنا: إننا نختار (٢) من الترديدات كونه قديما منتزعا عن ذاته تعالى ولا يلزم فساد؛ لأن حد ذاته و مرتبته ليس شيئا مغايرا له حتى يلزم وجود قديم سواه؛ وهذه المرتبة ليست لغيره حتى يلزم أن يكون ما ينتزع عنه وعاء لغيره. و على هذا يتضح ما ذكر من حصول الانفكاك «٣» بين الواجب و العالم؛ لأن منشأ الانفكاك حقيقة بين الأشياء إنما هو حدود ذاتها و مراتبها؛ فالانفكاك الواقعي بين الواجب و العالم؛ و نفى «٤» المعية عنهما لا يتوقف على A ٤٠٢ / تخلل شيء على حدة، بل هما يحصلان بمجرد اعتبار وجودهما في حد ذاتهما و تحققهما في مرتبة حقيقتهما المستلزم لتخلل العدم، لعدم الفرق بينهما. فوجود الواجب في حد ذاته و حاق مرتبته يكفي لانفكاكه عن العالم و عدم وجوده معه؛ و هذا الحد و المرتبة هو المعبر عنه بالدهر أو السرمد؛ فالدهر أو السرمد ليس سببا على حدة أزليا مساوقا للواجب في الوجود. انظر إلى كلام بارع المحققين حيث قال في شرح رسالة العلم: «أزليته تعالى

(١). س: بعدوما.

(٢). س: ان يختار.

(٣). س: + و به.

(٤). س: يقى.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٩٠

إثبات سابقته على غيره و نفى المسبوقية عنه؛ و من تعرض للدهر أو الزمان أو السرمد في بيان الأزلية فقد ساوق غيره في الوجود» و مراده أن جعل أحد الثلاثة شيئا مغايرا له في الوجود و ظرفا له يوجب الفساد المذكور لا أن مجرد الإطلاق بعد الإرجاع إلى الحد و المرتبة أيضا يوجب بالحد الذي للقديم - أي الواجب بذاته - في الوجود هو السرمد؛ و لا شيء في هذا الحد سوى ذاته و لا نسبة وجود و لا عدم؛ و الذي للحدوث الدهري المبدع في العدم الواقعي هو الدهر؛ و لا شيء في هذا الحد و المرتبة إلا المبدعات الحادثة بالحدوث الدهري و أعدامها الواقعية السابقة على وجودها؛ و الحد الذي للحدوث اليومية هو الزمان و هو وعاء وجودها و أعدامها السابقة عليها؛ و كل سابق من الحد و ذى الحد و إن وجد مع اللاحق منهما إلا أن الحد اللاحق ليس ظرفا و مرتبة له؛ و الواجب و إن كان موجودا مع الدهر و الزمان بمعنى أن بعد وجودهما أيضا موجود إلا أنه يتقدس عن الانتساب إليهما؛ و هذا إنما هو على تقدير تناهى الزمان و كون العالم بأسره من العقول و النفوس و الأفلاك و العناصر حادثة بالحدوث الدهري؛ أي مبدعة بعد العدم الواقعي. و لو فرض مع تناهى الزمان كون العالم الجسماني كذلك و «١» كانت المجردات من العقول و غيرها حادثة ذاتية - أي بمجرد العدم الذاتي دون الواقعي - كان السرمد حد و وجود الواجب و الأعدام الذاتية للمجردات، و الدهر حد وجودها و وجود اصول الأجسام B/ ٤٠٢ / و الحركة و الزمان و أعدامها الواقعية السابقة عليها. و لو فرض مع الحدوث الذاتي للمجردات عدم تناهى الزمان - كما هو مذهب الحكماء - كان السرمد حد و وجود الواجب و العدم الذاتي للمجردات و العالم الجسماني، و الدهر حد وجودهما؛ و يمكن جعل حد العدم الذاتي للمجردات

(١). س: + ان.

اللمعات العرشية، النص، ص: ٤٩١

أيضا الدهر أو جعل وجودهما أيضا من السرمد؛ إذ أمثال ذلك مجرد اصطلاح و إطلاق لا مشاحة فيه؛ و المناط أن حد وجود كل من الواجب و المجردات و اصول الأجسام و الحدوث الزمانية مغاير لحد وجود الآخر. ثم على ما ذكر [ثبت] حدوث العالم الجسماني بالحدوث الدهري كما يثبت العقل أيضا نظرا إلى ما تقدم من تناهى الامتدادات في

العالم الجسمانی من البدایة؛ و لا ینافیہ علو القدرة و أشرفیة استمرار الفیض و عدم تناهیة فی الاستطاعة «۱» و تناهیة؛ لأنّ ذلك فرع قابلیة المعلول و استعدادہ؛ و العالم الجسمانی لقصوره فی مراتب الوجود لا یقبل من حیث حقیقته عدم التناهی كما تقتضیه البراهین؛ و أما المجردات فلا یدلّ دلیل عقلی علی حدوثها الدهری و مسبوقتها بالعدم الواقعی الذی لو فرض فیہ امتداد لکان غیر متناه؛ فلا ضیر عقلا- من کون العقول و غیرها من المجردات حادثه بالحدوث الذاتی و کون غیرها من الأفلاک و العناصر حادثه بالحدوث الدهری. فالمناط فی حدوثها كذلك إجماع الملتین و الظواهر من الكتاب و السنّة هذا و من المتأخرین.

قد بلغ الكتاب هنا إلى النصف و المناسب أن یجلّد ما بعده بجلد آخر. الحمد لله الموفق «۲» لإتمامه إلى هنا و نسأله التوفیق فی إتمام ما بقى من الكتاب؛ و إنى قد استکتبت هذا الكتاب و کتبت بعضه بیدي؛ و أنا العبد المذنب الجانى محمد ... «۳»
الکاشانى الشهیر ... «۴» و لوالديه و فقههم لتحصیل مرضیه. /A ۵۰۲/

(۱). س: استطاعه.

(۲). س: الموافق.

(۳). النصّ غیر مقروء.

(۴). النصّ غیر مقروء.

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۹۳

تصویر نسخه اساس

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۹۵

تصویر صفحه آغازین

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۹۶

تصویر یکی از صفحات میانی

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۹۷

تصویر یکی از صفحات میانی

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۹۸

تصویر صفحه پایانی

اللمعات العرشية، النص، ص: ۴۹۹

فهرستها

اشاره

۱. آیات

۲. روایات

۳. اشعار

۴. اعلام

۵. گروهها

۶. کتابها

۷. منابع و مآخذ

اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۰۱

۱. آیات

أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا ۳۹۰

إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا ۱۵۱

أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ ۱۶۳

اهبطوا ۲۸۳

أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ ۱۳، ۲۳۵

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ ۱۶۷

ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۱۶۷

رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي ۲۸۶

رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا ۲۸۶

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۲۵۸

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا ۴۴۶

كَفَرُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ ۲۹۰

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۲۷۲، ۲۷۸

كُنْ ۱۴۸، ۱۵۰

لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ۲۶۵

لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ ۲۸۰

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۲۶۵، ۲۶۷

مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ ۲۹۱

نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۱۶۳

وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا ۱۶۷

وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ۱۴۸

وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ۱۰۵

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ۱۶۳

وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ ۱۶۴

وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۲۶۷

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ۱۶۴

وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ ۴۴۶

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ ٤٧٧
 وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ٢٨٦
 يَسْمَعُ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ١٥
 يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتِمِّمْ لَنَا نُورَنَا ١٥
 يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ ٣٧٧
 اللمعات العرشية، النص، ص: ٥٠٣

٢. روایات

أبيت عند ربِّي ٤٥٩
 أتاني ملك الجبال و ملك البحار ٤٣٩
 اشغلني ٢٨٤
 أطت السماء ٤٥٩
 اعرفوا الله بالله ١٣
 إلهي كفى بي مخبرا أن يكون لي ربًا ٣٧٩
 إن الله تعالى لا يوصف بمكان و لا يجري عليه زمان ٤٨٠
 إن الله كان لم يزل ٤٨٠
 إن الله لا يوصف بمكان ٤٨٠
 أن الواحد و الأحد بمعنى واحد ٢٩٣
 إن لي مع الله وقت ٢٧٧
 أن هذه النار غلست ٤٥٩
 إنني ذاهب إلى أبي و أبيكم ٤٣٩
 إنني لأجد نفس الرحمن ٤٥٩
 أول ما خلق الله الروح ١٦٧
 أول ما خلق الله العقل ١٦٧، ١٨٠
 أول ما خلق الله القلم ١٦٧
 أول ما خلق الله الماء ١٦٧
 أول ما خلق الله النور ١٦٧
 ثم يلزمك إن ادّعت فرجة ما بينهما ٢٥٦
 خلق الله الأشياء بالمشية ١٢٦
 داخل في كل شيء لا بمقارنة ٨٤، ١٣٦، ١٣٩، ٤٧٣
 زويت لي الأرض ٤٥٩
 السعيد سعيد في الأزل ٣٧٧
 الشقي شقي لم يزل ٣٧٧

صور عالیة عن المواء خالیة عن القوّة ۱۸۱
 فکلّ ما میزتموه بأوهامکم فی أدقّ ۱۵۶
 کان الله و لم یکن معه شیء ۴۷۷
 کلمینی ۲۸۴
 لا یزال العبد یتقرّب إلی بالنوافل ۲۷۵
 لک یا إلهی! وحدانیة العدد ۲۹۳
 من زعم أنّ الله من شیء ۴۸۰
 من عرف نفسه فقد عرف ربّه ۱۵۶، ۳۲۰
 من یمت یرنی ۱۱۷
 واحد لا بتأویل العدد ۲۹۳
 وضع الله علی کتفی ۴۵۹
 یعلم أنّ من وصف الله تعالی بالزمان ۴۸۰
 اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۰۵

۳. اشعار

الف. عربی:

البحر بحر علی ما کان من قدم
 ۱۲۲
 لا تحجینک أشكال تشاهدها
 ۱۲۲

ب. فارسی:

این طرفه حدیثی است که آن ظاهر و پنهان
 ۱۳۶
 به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم از اوست
 ۳۸۴
 به خیال در نگنجد، تو خیال خود مرنجان
 ۱۵۷
 چشم آلوده ما از رخ جانان دور است
 ۴۲۸
 نه فلک راست مسلّم، نه ملک را حاصل
 ۴۵۸

هرچه آن برهم نهاده دست عقل و حس و وهم

۱۵۶

اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۰۷

۴. کسان

آدم (- أبو البشر) ۱۶۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۰۵، ۳۰۸

آغاذاثيمون ۴۳۹، ۴۵۳

ابن كمونه ۲۶۰

أبو البركات ۲۶۳

أبو الحسن (- شيخ الاشاعرة) ۲۱۳، ۳۵۳

أبو الحسين ۲۱۳

أبو حامد الغزالي ۳۷۸

إدريس (- هرمس / والد الحكماء) ۴۳۸

أرسطو (- المعلم الأول) ۳۲۵، ۳۸۶، ۴۰۳، ۴۴۹، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۶۰، ۴۶۳، ۴۸۴

الأعرابي ۱۳۷

أفلاطون ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۶۰، ۴۶۵، ۴۶۶

أنباذقلس ۴۳۹

الباقر (ع) ۲۹۳

بهمنيار (- صاحب التحصيل) ۱۱، ۱۹، ۳۱، ۲۶۳

دحية الكلبي ۲۸۰

روح الأمين ۲۸۰

روح القدس ۱۵۸، ۱۶۲، ۴۳۹، ۴۴۸، ۴۵۷

زرادشت ۴۴۰

الزمرخشري ۳۷۴

سقراط ۴۳۹، ۴۴۶، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۶۵، ۴۶۶

سيد الساجدين (ع) ۲۹۳

السيد السند ۲۱۵

السيد المرتضى ۱۸۱

الشريف المحقق ۴۵، ۲۱۶

شيخ الإشراق (- صاحب الإشراق / الشيخ الإلهي) ۲۰، ۲۱، ۴۵، ۷۵، ۱۹۸، ۲۳۰، ۲۴۹، ۲۵۸، ۲۶۳، ۴۰۳، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۳۷، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۶، ۴۷۷

شيخ الرئيس ابن سينا (- صاحب الشفاء / رئيس الحكماء) ۹، ۲۱، ۴۵، ۴۷، ۶۸، ۹۰، ۱۳۷، ۲۱۵، ۲۳۰، ۲۵۱، ۲۶۳، ۲۹۱، ۳۰۵، ۳۴۸

۳۶۶، ۴۰۳، ۴۴۸، ۴۶۶

- الشیخ السمئانی ۱۷۴
 اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۰۸
 الشیطان ۲۸۵
 صاحب الشجرة الإلهية ۴۰۳
 الصادق (ع) ۲۵۶
 الصدر الشیرازی ۲۰
 الصدوق ۴۸۰
 علی (-) أمير المؤمنین (ع) / سیدنا / وصی خاتم الرسل (۸۴، ۱۱۷، ۱۸۰، ۳۷۶، ۴۵۹، ۴۸۰)
 عیسی (ع) ۱۱۳
 الفخر الرازی ۲۶۳
 فرعون ۲۸۵
 فیثاغورث ۴۳۹
 القونوی ۱۷۲
 الکاظم (ع) ۴۸۰
 الکلینی (محمد بن یعقوب) ۴۸۰
 المحقق الدوانی ۱۰۴
 المحقق الطوسی (-) العلامة الطوسی / بارع المحققین (۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۶، ۳۰۴، ۳۲۴، ۳۳۲، ۳۴۳، ۳۵۴، ۳۶۲، ۳۶۵، ۴۸۹)
 المسیح (ع) ۴۳۹
 المعلم الثاني (ثانی المعلمین) (۱۹، ۳۷، ۲۴۸، ۴۵۳، ۴۶۵)
 المعلمان (المعلم الأول و المعلم الثاني) ۷۵
 ملک البحار ۴۳۹
 ملک الجبال ۴۳۹
 ملک السحاب ۴۳۹
 موسی (ع) ۲۸۵
 مهدی بن أبی ذر النراقی ۲
 میرداماد ۴۶۸
 نبی (-) نبینا / سید الرسل (۱۴۸، ۱۸۰، ۲۷۷، ۲۸۳، ۲۸۴، ۳۵۲، ۳۵۳، ۴۳۸، ۴۳۹)
 اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۰۹

۵. گروه‌ها

- أئمة الكشف ۴۲۶
 الأئمة (ع) ۱۸۰
 أتباع الرواقیین ۷۷

- الإخوان ٢
الأخيار ٢
أرباب الشرائع ٢٧٠
أرباب النظر ٢٧٠
أرباب الوحي ١٤٥
أساطين الحكمة ١١، ١٣١، ٣١١، ٤٣٩، ٤٦٦، ٤٨٤
الإسماعيلية ١١٤
الأشاعرة (- الأشعرى) ١٦٦، ١٦٧، ٢٢٧، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٣٣٠، ٣٣٧، ٣٥٢، ٣٥٤
اشراقيون (- اشراقى / اشراقية) ٢، ٢٥، ١١١، ١٦١، ١٦٢، ٢٢٨، ٣٢٨، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٤٣، ٣٤٥، ٤١١، ٤٢٠، ٤٣٩، ٤٤٦
أصحاب الشريعة ١٤٥
أصحابنا ٣٥٤
الأصفياء ٣٦٥
أعظام العقلاء ٣١١
الأكثرين (- الأكثر) ٣٠٤، ٤٤٠
الإلهيون ٢٣٣، ٣٥١
أمتنا ٢٨٦
الأنبياء (- الرسل) ١٦٤، ١٧٨، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٤، ٣٥٢، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٩٠، ٤٣٩، ٤٧٧
الأوائل ٤٣٩
الأوصياء ١٦٤، ٢٧٨، ٢٨١، ٤٧٧
الأولياء ١٧٨، ٢٧٨، ٢٨٠
أهل الأشباح ١١
أهل البصائر ٢٣٣
أهل التحقيق ٣٣٨
أهل الحكمة ٢٠
أهل الديانة ٣٣٦
أهل اللسان ٤٧٧
أهل الله ١٦٤
اللمعات العرشية، النص، ص: ٥١٠
أهل النظر ٧٧، ١٧٢
أهل الوحدة ٢٩، ١١٤
بعض الأجله ١٩
بعض الأذكياء ١٩٢
بعض أشياخنا الإمامية ٣٥٣

- بعض الأعيان ٧٩
 بعض الأكاير ٢٩٥
 بعض الجهلة ١١٤
 بعض الصوفية ١٣٦
 بعض العرفاء (- بعض العارفين) ١١٤، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٨، ٢٩٣، ٣٧٣
 بعض علمائنا ٢٥١
 بعض الفضلاء ١٩٢
 بعض الفهولة ٤٤٠
 بعض المتأخرين ٧٧، ١٧٢، ١٩٣، ١٩٩، ٤٦٨
 بعض المحققين ٦٩، ٧٧
 بعض مشايخ الصوفية ١٠٥
 الجبرية ١١٤، ٢٨٦، ٢٨٧
 الجماعة ٧١، ٤٥٣
 جمع من الأعلام ٧٩
 الحصوليون ٣٥٣
 حكماء (- حكماء / فلاسفة) ٢٩، ٨٣، ١٠٥، ١٠٧، ١١١، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٠، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٥، ١٤٧، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٨، ١٦٩، ١٧١، ١٧٣، ١٧٨، ١٨١، ١٨٩، ١٩٠، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ٢١٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٣٥، ٢٥٠، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٩٣، ٣٨٠، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٩١، ٣٩٨، ٤٢٥، ٤٣٩، ٤٦٠، ٤٧٢، ٤٨٨
 حكماء الفرس ٤٣٩، ٤٤٠
 حكماء اليونان ٤٣٩
 الخاصة ١٨٠
 ذوق المتألهين ٧٤
 الراسخون ١٠٥، ١٢٣، ١٥٤، ١٧٩، ٣٩٠
 الرواقيون ١٩٧
 الرياضيون ٣٢٨
 الزهاد ٢٨٠
 السابقون ٣٨٠
 السالكون (- السالك) ١٨٤، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٩٣، ٣٨٠
 الصديقيين ٢٣٥
 الصوفية (- المتصوفة / الصوفي) ٢، ٢٩، ٣٠، ٧٨، ٨٤، ١٠٥، ١٠٦، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١٢٤، ١٢٥، ١٣٠، ١٣١، ١٣٥، ١٣٧، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٤، ١٦٢، ١٦٥، ١٦٦، ١٧١، ١٧٣، ١٧٨، ٢١٦، ٢١٧، ٢٣٦، ٢٧٠، ٢٧٤، ٢٩٠، ٣٩١، ٣٩٤، ٤٠٨، ٤٢٦
 الطائفة ٢٧٤، ٢٧٩

اللمعات العرشية، النص، ص: ٥١١

الطبيعيون ٢٣٥، ٣٢٨

العامة ١٨٠

العباد ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٣٧٦، ٣٧٧

العباد ٢٨٠

العرفاء (- العارفون/ العارف) ١٦، ٤٣، ١٠٥، ١١٤، ١١٩، ١٣٠، ١٣٤، ١٣٦، ١٤٥، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٧٢، ٢٥١، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٤، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩٣، ٢٩٤، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٩١، ٤٢٧، ٤٨٠

العقلاء ٣٠، ٧١، ٢٣٣، ٢٧٠، ٣٠٣، ٤٦٨

العلماء ٤٧٧

علماء الإمامية ٢٨٦

الفهولة ٤٣٩، ٤٤٠

القائل بأصالة الماهية ٢٨

القائل بالحصولى (- المبتون للحصولى) ٣٠٥

القائل بالحصورى ٣٠٥

القائلون بالحال (- المبتون الحال) ٢٢٦، ٢٢٨

القائلون بالحدوث الدهرى ٤٨٨

القائلون بالحدوث الزمانى ٣٤٦

القائلون بخروج الشعاع ٣٢٨

القائلون بالعلم الحضورى ٣٥٣

القائلون بوحدة الوجود ٧٦، ٣٩١

القدماء (- الأقدمون) ٣٧، ٢٥٢، ٣٣٩، ٤٠٣، ٤٥٣، ٤٦٥

قدماء الفلسفة ١٣١

القوم ٣٧، ٧٠، ٧٢، ١٨٩، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٦، ٢١٧، ٢٨٠

الكرام ٢٨٢

الكل ١٤٥، ٢٢٤، ٢٢٥، ٣٥٢

الكتمل ١٦، ١١٧، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٣٩٧

المتأخرون ١١٥، ٣٢٤، ٤٠٣، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٦٥، ٤٩١

المتألّهة (- المتألّهون) ٢٠، ٤٣٩

المتكثرون للعلم الحصولى ٣٤٥

المتكلمون (- المتكلم/ الكلامية/ الكلاميون) ٢، ١٠٨، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٩، ٢١٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٥، ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٦٨

٢٨٧، ٣٢٨، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٣، ٣٤٦، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٧٤، ٤٦٨، ٤٧٩، ٤٨٨

المحدّدون ١٣٤

المحصّلون ٣٦، ٧٧، ١٣٦، ٤٧٣

المحققون ١٠، ١٩، ١٧٤، ٢٢٥، ٢٢٨، ٣٠٩

المخلصون ٧٤

المسلمون ٣٥٣

المشؤون (- المشائئ) ٢، ٢٤، ٢٦، ٧٧، ١١١، ١٦١، ١٦٢، ١٩٣، ١٩٧، ٢١١، ٢٢٨، ٢٣٠، ٣٢٣، ٣٣٢، ٣٤٣، ٣٤٥، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣،

٤٢٠، ٤٣٤، ٤٣٧، ٤٣٩

المشاهدون بعين الظاهر ١٣٤

اللمعات العرشية، النص، ص: ٥١٢

مشايخنا الإمامية ٣٥٤

المعتزلة ٧٥، ١٤٨، ١٦٢، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٧، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٤٣، ٣٥٢، ٣٥٤

المعصومون (- الحجج) ٢٩٣، ٤٧٣

المفوضة ١١٤

المقربون ٣٧٣، ٣٨٠، ٣٨٢

الملائكة ٢٨٠، ٤٣٩

الملاحدة ١١٤

الملة ٣٩١

المليون ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٤٣، ٣٤٧، ٣٥٣، ٤٧٢، ٤٧٧، ٤٩١

الموحدون (- الموحد) ١١٩، ١٢٢، ٢٨٥، ٢٨٦، ٤٨٠

النبوة الأولى ٤٣٨

النصارى ١١٣، ١١٤، ١١٨

اللمعات العرشية، النص، ص: ٥١٣

٦. كتابها

أثولوجيا ٣٢٥، ٤٤٠، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٨٤

الإشارات ٢٣٥، ٢٦٣

تجريد الاعتقاد ٣٠٤، ٣٥٤

التحصيل ١١، ١٩، ٢٦٣

التعليقات ١٣٧، ٢٩٢، ٣٤٩

التوحيد ٤٨٠

جامع الأفكار ٢٣٦، ٤٧٥

الجمع بين الرأيين ٤٦٥

حكمة الإشراف ١٩٨، ٤١٥، ٤٢١، ٤٣٠، ٤٣٤، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢

الشجرة الإلهية ٤٠٣

شرح الإشارات ٣٠٤

شرح رساله العلم ۳۰۵، ۳۵۴، ۴۸۹

الشفاء ۹

الصحيفة ۲۹۳

قرّة العيون ۱۳۰، ۲۱۸

اللمعات العرشية ۲

المبدأ و المعاد ۳۴۸

نهج البلاغة ۴۸۰

هياكل النور ۲۶۳، ۴۱۵، ۴۲۱، ۴۳۹، ۴۴۳

اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۱۵

۷. منابع و مأخذ

- قرآن مجید؛ ترجمه دکتر ابو القاسم امامی؛ تهران: انتشارات اسوه، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
- نهج البلاغة؛ ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی؛ چاپ هفتم؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
۱. أثولوجيا؛ فلوطین؛ تحقیق عبد الرحمن بدوی؛ الطبعة الأولى؛ قم: انتشارات بيدار، ۱۴۱۳ ق.
 ۲. الإشارات و التنبیّات؛ شیخ الرئيس ابن سینا؛ الطبعة الثانية؛ دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ ق.
 ۳. انیس الموحّدين؛ ملّا محمّد مهدی نراقی؛ تصحیح و پاورقی شهید آیت الله قاضی طباطبایی؛ چاپ دوم؛ تهران انتشارات الزهراء، ۱۳۶۹ ش.
 ۴. بحار الأنوار؛ الشيخ محمّد باقر المجلسی؛ الطبعة الثانية؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۹۸۳ م.
 ۵. تاریخ حکماء و عرفاء متأخر بر صدر المتألّهین؛ منوچهر صدوقی سها؛ تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹ ش.
 ۶. التحصیل؛ بهمنیار بن المرزبان؛ تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
 ۷. ترجمه و شرح حکمة الإشراف؛ سید جعفر سجادی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ ش. اللمعات العرشية النص ۵۱۶.
- منابع و مأخذ ص: ۵۱۵
- ترجمه محبوب القلوب؛ میر سید احمد اردکانی؛ تصحیح علی اوجبی؛ چاپ اول؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات ۱۳۷۹ ش.
۹. التعلیقات؛ الشيخ الرئيس ابن سینا؛ مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ ش.
- اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۱۶
۱۰. تقویم الإیمان؛ میر محمّد باقر داماد الحسينی؛ حقه و قدّم له علی اوجبی؛ الطبعة الأولى؛ تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۶ ش.
 ۱۱. التوحید؛ شیخ صدوق، تهران: کتابخانه صدوق، ۱۳۸۵ ق.
 ۱۲. الجمع بین رأی الحکیمین؛ ابو نصر الفارابی؛ تحقیق الدكتور البیر نصری نادر؛ الطبعة الثانية؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
 ۱۳. الحکمة المتعالیه؛ صدر الدین شیرازی؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

۱۴. الخصال؛ الشيخ الصدوق؛ تحقیق علی أكبر الغفاری؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۵. دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی؛ تهران، ۱۳۶۷ ش.
۱۶. دائرة المعارف فارسی؛ به سرپرستی غلامحسین مصاحب؛ تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۶ ش.
۱۷. الذریعة إلى تصانیف الشيعة؛ الشيخ آقا بزرگ الطهرانی؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۳ ق.
۱۸. روضات الجنّات؛ محمد باقر خوانساری؛ قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۱ ق.
۱۹. ریاض العلماء؛ میرزا عبد الله افندی اصفهانی؛ تحقیق سید احمد الحسینی؛ قم: مطبعة الخيام، ۱۴۰۱ ق.
۲۰. ریحانة الأدب؛ محمد علی مدرّس تبریزی؛ چاپ چهارم؛ تهران: انتشارات خيام، ۱۳۷۴ ش.
۲۱. شرح الإلهیات من کتاب الشفاء؛ باهتمام دکتر مهدی محقق؛ چاپ اول؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۲. شرح حکمة الإشراق؛ قطب الدین شیرازی؛ باهتمام مهدی محقق و عبد الله نورانی؛ چاپ اول؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۸۰ ش ..
۲۳. شرح فصوص الحکمة؛ محمد تقی استرآبادی؛ به اهتمام محمد تقی دانش پژوه، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸ ش.
۲۴. شرح المقاصد؛ سعد الدین تفتازانی؛ تحقیق الدكتور عبد الرحمن عميرة؛ الطبعة الأولى؛ بیروت: عالم الکتب، ۱۳۹۸ م.
۲۵. شرح المنظومة؛ حاج ملا هادی سبزواری؛ قم: انتشارات دار العلم.
۲۶. شرح المواقف فی الکلام؛ میر سید شریف الجرجانی؛ مصر: محمد افندی، ۱۳۲۵ ق.
- اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۱۷
۲۷. الشفاء؛ ابن سینا؛ قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۲۸. الصحاح؛ اسماعیل بن حماد الجوهري؛ تحقیق أحمد عبد الغفور عطار؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات امیری، ۱۳۶۸ ش.
۲۹. عوالی اللئالی؛ ابن أبی الجمهور الأحسائی؛ تحقیق مجتبی العراقي؛ قم: ۱۴۰۳ ق.
۳۰. عیون أخبار الرضا علیه السلام؛ شیخ صدوق ابن بابویه؛ ترجمه و تصحیح علی أكبر غفاری؛ چاپ اول؛ تهران: نشر صدوق، ۱۳۷۳ ش.
۳۱. غرر الحکم و درر الکلم؛ عبد الواحد بن محمد تمیمی آمدی؛ شارح جمال الدین محمد خوانساری؛ مقدمه و تصحیح و تعلیق میر جلال الدین حسینی ارموی «محدث»؛ تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۳۲. فهرست الفبایی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی؛ محمد آصف فکرت؛ چاپ اول؛ مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.
۳۳. فهرست میکروفیلمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ محمد تقی دانش پژوه؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.
۳۴. فهرست نسخه‌های خطی دانشکده حقوق دانشگاه تهران؛ نگارش محمد تقی دانش پژوه؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۵. فهرست نسخه‌های خطی فارسی؛ احمد منزوی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای.
۳۶. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیت الله روضاتی؛ محمد علی روضاتی؛ اصفهان: نفائس المخطوطات، ۱۳۴۱ ش.

۳۷. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران؛ گردآوری و تنظیم سید محمد باقر حجتی با تحقیق و نظارت محمد تقی دانش‌پژوه؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵ ش.
۳۸. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی؛ نگارش سید احمد حسینی؛ چاپ دوم؛ قم.
۳۹. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی اصفهان؛ تهیه و تنظیم جواد مقصود همدانی؛ چاپ اول؛ تهران: آبان ۱۳۴۹ ش.
۴۰. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی؛ عبدالحسین حائری؛ چاپ اول؛ تهران: چاپخانه مجلس، ۱۳۵۵ ش.
- اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۱۸
۴۱. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مدرسه سپهسالار؛ محمد تقی دانش‌پژوه و علی نقی منزوی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴۲. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ محمد تقی دانش‌پژوه، چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.
۴۳. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملی ملک؛ زیر نظر و تألیف ایرج افشار و محمد تقی دانش‌پژوه.
۴۴. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه وزیری یزد؛ نگارش محمد شیروانی.
۴۵. فهرستواره نسخه‌های خطی مجموعه مشکاة؛ تنظیم محمد شیروانی؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد شماره ۱۱، ۱۳۵۵ ش.
۴۶. القاموس المحيط؛ مجد الدین محمد بن یعقوب الفيروزآبادی؛ تحقیق مکتب تحقیق التراث فی مؤسسه الرساله؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۹۹۳ م.
۴۷. القرّة العیون؛ ملّا محمد مهدی نراقی؛ تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۷ ش.
۴۸. الکافی؛ محمد بن یعقوب الکلینی؛ تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۸۱ ق.
۴۹. کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون؛ حاجی خلیفه؛ بیروت: دار الفکر، ۱۹۸۲ م.
۵۰. کمال الدین و تمام النعمه؛ محمد بن علی بن الحسین بن بابویه (شیخ صدوق)؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۵۱. لغتنامه؛ علی اکبر دهخدا؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۵۲. اللمعة الإلهیة و الکلمات الوجیزة؛ ملّا محمد مهدی نراقی؛ تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۷ ش.
۵۳. المباحث المشرقیة؛ الفخر الرازی؛ الطبعة الثانية؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۵۴. المبدأ و المعاد؛ ابن سینا؛ تحقیق عبد الله نورانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۵۵. المبدأ و المعاد؛ صدر الدین محمد بن ابراهیم الشیرازی؛ مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۵۶. مثنوی معنوی؛ جلال الدین محمد بن الحسینی البلخی ثم الرومی؛ تصحیح رینولد نیکلسون؛ به اهتمام دکتر نصر الله پورجوادی؛ تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر؛ چاپ دوم، ۱۳۷۳ ش.
- اللمعات العرشية، النص، ص: ۵۱۹
۵۷. مجمع الأمثال؛ أبو الفضل أحمد بن محمد النیسابوری؛ بیروت: دار مکتبه الحیاء، ۱۳۹۵ م.
۵۸. مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح سید حسین نصر؛ چاپ دوم؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.

۵۹. مستدرک الوسائل؛ شیخ حسین نوری؛ قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۶۰. معانی الأخبار؛ الشيخ الصدوق؛ تحقیق علی أكبر الغفاری؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۶۱. المعجم الفقهي؛ لوح فشرده؛ الإصدار الثالث؛ قم: مركز المعجم الفقهي، ۱۴۲۱ ق.
۶۲. معجم المفهرس لألفاظ أحاديث بحار الأنوار؛ زیر نظر علی رضا برازش؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۶۳. معجم المفهرس لألفاظ أحاديث الكتب الأربعة؛ زیر نظر علی رضا برازش؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات احیاء کتاب، ۱۳۷۳ ش.
۶۴. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم؛ محمد فؤاد عبد الباقي؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی. الثالثة؛ بیروت: دار المعرفة، ۱۹۹۳ م.
۶۵. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران؛ تهیه و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی؛ چاپ دوم؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۶۶. من لا یحضره الفقیه؛ أبو جعفر الصدوق محمد بن علی بن الحسن بن بابویه القمی؛ تصحیح علی اکبر الغفاری؛ قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة، ۱۳۶۳ ش.
۶۷. المواقف فی علم الکلام؛ عبد الرحمن الإيجی؛ بیروت: عالم الكتب.
۶۸. وسائل الشیعة؛ محمد بن الحسن الحرّ العاملی؛ قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ۱۳۷۲ ش.
۶۹. هیاکل النور؛ شهاب الدین یحیی سهروردی؛ تصحیح و مقدمه محمد کریمی زنجانی اصل؛ چاپ اول؛ تهران: نشر نقطه، ۱۳۷۹ ش.

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه

مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران ۲۳۳۳۰۴۵ (۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده ولی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰ IR۹۰-

۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام :- هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده

است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گام‌ها

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

